Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung: ...

Albrecht Ritschl

Digitized by Google

Library of

Dei Sub Numine Viget

Princeton University.

FROM THE LIBRARY
OF
WALTER LOWRIE '90

Digitized by Google

Die

christliche Lehre

von der

Rechtfertigung und Versöhnung

dargestellt

von

Albrecht Ritschl.

Dritter Band.

Die positive Entwickelung der Lehre.

Dritte verbesserte Auflage.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1888.

Digitized by Google

Das Recht der Uebersetzung bleibt vorbehalten.

Digitized by Google

Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Indem ich diesen dritten Band der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung veröffentliche, glaube ich darauf rechnen zu dürfen, daß manche Fragen, welche die vor vier Jahren erschienene Geschichte der Lehre angeregt hat, jetzt ihre Beantwortung finden werden. Ich habe nicht umhin gekonnt, einen fast vollständigen Entwurf der Dogmatik, dessen rückständige Glieder leicht ergänzt werden könnten, vorzulegen, um die Centrallehre des evangelischen Christenthums als solche verständlich zu machen. Wer den zweiten Band in Erwägung gezogen hat, wird durch diese Ausführlichkeit der Darstellung nicht überrascht werden...... Ueber dasjenige, was ich in der positiven Darstellung der Lehre erstrebt habe, brauche ich mich, wie ich glaube, im Voraus nicht auszusprechen. Denn einmal ist mir mein Weg und sein Ziel durch dasjenige gewiesen, was ich als den biblischen Stoff der Lehre im zweiten Band dargelegt habe, übrigens aber meine ich schon im ersten Bande es deutlich genug gemacht zu haben, daß meine Theologie in dem Fachwerk der bisher üblichen Parteieintheilungen keinen Platz findet.

Göttingen, 10. Juli 1874.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die letzte Bemerkung der Vorrede zur ersten Auflage hat nicht Allen eingeleuchtet, welche ein Urtheil über meine Theologie abgeben zu sollen meinen. In dem Maße als seit zwei Jahren gegen mich die Machtfrage aufgeworfen worden ist, suchen gewisse Gegner etwas darin, indem sie meine Absichten verdrehen oder gar direct fälschen, mir alle möglichen Ketzernamen anzuhängen.

1961.2
J.3 5777.77 12
(RECAP)
Digitized by Google

Ich befinde mich in einer ähnlichen Lage, wie der Prophet Jeremia, dessen Gegner sprachen: „Kommet her und lasset uns ihn mit der Zunge todt schlagen und nicht Acht geben auf alle seine Worte" (18, 18). Deshalb unterlasse ich es auch, über die Art der Bestreitung, die ich in den meisten Fällen erfahre, mich besonders zu äußern. In dem vorliegenden Bande, welcher um beinahe zwei Bogen stärker geworden ist als früher, wird man, wenn man ihn im Zusammenhange liest, manches finden, durch das ich meinen Standpunkt befestigt habe.

Göttingen, 4. Juni 1883.

Vorrede zur dritten Auflage.

Daß nach fünf Jahren eine neue Auflage dieses dritten Bandes der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung nöthig geworden ist, gereicht mir zur Genugthuung. Jedoch kann ich nicht verschweigen, daß man sich das Verständniß desselben erschwert, wenn man meint, sich über die Kenntniß der beiden ersten Bände des Werkes hinwegsetzen zu dürfen. Ich habe außer geringeren stilistischen und zur Verdeutlichung meiner Ansichten dienenden Veränderungen, welche in der neuen Auflage vorgenommen worden sind, sachliche Neuerungen nur in die §§ 27. 29. 34. 44. 56. 60. 61 eingeschoben. Die Streitlage, welche ich vor fünf Jahren bezeichnet habe, dauert fort; die Bemühungen der Gegner haben sogar in der neusten Zeit an Umfang zugenommen, und bewegen sich theilweise in einem rohen und gemeinen Ton, welcher zwar nicht mir, aber meinen Gegnern Unehre macht. Daneben nehme ich wahr, daß unter der Hand und stückweise einzelnen meiner Gesichtspunkte, die man stark angefochten hat, auch von Gegnern Raum gegeben wird. Schließlich darf ich aus dem zunehmenden Absatz meiner Schriften die Folgerung ziehen, daß die Zahl derer sich mehrt, welche durch die verfälschende und verdächtigende Art der Bestreitung meiner Theologie sich nicht abschrecken lassen, direct von mir zu lernen.

Göttingen, 24. August 1888.

Albrecht Ritschl.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung.

1. Der Standpunkt der systematischen Theologie in der christlichen Gemeinde 1
2. Der Begriff der christlichen Religion als Rahmen der systematischen Theologie 8
3. Die wissenschaftlichen Bedingungen der systematischen Theologie 14
4. Die Eintheilung der gegenwärtigen Aufgabe 25

A. Der Begriff der Rechtfertigung und die Relationen derselben.

Erstes Capitel. Die Definition.

5. Die allgemeinen Bedingungen des religiösen Begriffs der Rechtfertigung 27
6. Die Gleichartigkeit der Begriffe Reich Gottes und Rechtfertigung 30
7. Die Abweichung zwischen dem evangelischen und dem katholischen Begriff der Rechtfertigung 34
8. Die Rechtfertigung gleich Sündenvergebung 37
9. Die Sündenvergebung gleich Erlaß der göttlichen Strafen . 39
10. Die Sündenvergebung als Aufhebung der im Schuldgefühl anerkannten Trennung des Sünders von Gott 46
11. Die Sündenvergebung als Aufhebung der Schuld . . . 52
12. Die Sündenvergebung als Aufhebung des Widerspruchs des sündigen Willens gegen Gott 55
13. Die Sündenvergebung als Verzeihung 57
14. Die Sündenvergebung als negative Wirkung von der Rechtfertigung als positiver unterschieden 62
15. Die Sündenvergebung oder Rechtfertigung gleich Versöhnung 70
16. Die synthetische Form des Rechtfertigungsurtheils Gottes . 77

Zweites Capitel. Die allgemeinen Relationen der Rechtfertigung.

17. Die Rechtfertigung als richterlicher Act Gottes 84
18. Die Rechtfertigung als Act Gottes des Vaters gleich Adoption 90

Digitized by Google

Seite
19. Der Glaube als Bedingung der Rechtfertigung 96
20. Die Rechtfertigung bezogen auf die Gemeinde der Gläubigen und auf den Einzelnen in derselben 104
21. Die Freiheit der Gläubigen vom Gesetz 109
22. Particularität oder Universalität der göttlichen Absicht der Rechtfertigung 115

Drittes Capitel. Die subjective Seite der Rechtfertigung im Besondern.
23. Der Glaube als Vertrauen und die individuelle Gewißheit der Rechtfertigung 133
24. Die Methoden der Gewinnung der individuellen Heilsgewißheit 152
25. Die Rechtfertigung als Grund der positiven Freiheit im Vorsehungsglauben 160
26. Die Geltung dieser Idee in der Ueberlieferung 172

B. Die Voraussetzungen.

Viertes Capitel. Die Lehre von Gott.
27. Das Wesen und die Hauptmerkmale der Religion . . . 184
28. Die Eigenthümlichkeit des religiösen Erkennens 193
29. Die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes . . . 201
30. Die Persönlichkeit Gottes 215
31. Die sittliche Weltordnung in der socinianischen Auffassung 227
32. Die sittliche Weltordnung in der orthodoxen Auffassung . 233
33. Die Möglichkeit der Versöhnung aus der letztern . . . 250
34. Die Liebe als Wesensbestimmung Gottes in Relation auf den Sohn und das Reich Gottes 256
35. Der Unterschied zwischen Reich Gottes und Kirche . . . 270
36. Das Verhältniß zwischen der Abhängigkeit der Menschen im Reiche Gottes von Gott und der sittlichen Freiheit. . 275
37. Die Ewigkeit Gottes 281
38. Die Voraussetzung der menschlichen Rechtsgemeinschaft für das Reich Gottes 288
39. Die Möglichkeit der Versöhnung aus der Liebe Gottes zum Zwecke des Reiches Gottes 301

Fünftes Capitel. Die Lehre von der Sünde.
40. Der Maßstab für die christliche Vorstellung von der Sünde 310
41. Das Reich der Sünde 317
42. Uebel und göttliche Strafe 332
43. Die Sünde und die Möglichkeit ihrer Vergebung . . . 348

Sechstes Capitel. Die Lehre von der Person und dem Lebenswerke Christi.
44. Die Gottheit Christi als religiöse Erkenntniß 364
45. Die Gottheit Christi als theologisches Problem 377

Digitized by Google

Seite
46. Das Schema der zwei Stände und das der drei Aemter . 394
47. Der Gegensatz der religiösen und der ethischen Beurtheilung Christi 410
48. Die ethische Beurtheilung Christi nach seinem Berufe zieht seine religiöse Anerkennung als Offenbarers Gottes nach sich 417
49. Die Merkmale der Gottheit Christi 426
50. Die priesterliche Leistung Christi für sich 444

C. Der Beweis.

Siebentes Capitel. Die Nothwendigkeit der Sündenvergebung oder Rechtfertigung im Allgemeinen.
51. Die Nothwendigkeit der Sündenvergebung im Vergleich mit der Nothwendigkeit der guten Werke 456
52. Die Abzweckung der Sündenvergebung auf das ewige Leben 465
53. Die Nothwendigkeit des sittlich guten Handelns aus dem überweltlichen Endzweck des Reiches Gottes und die Seligkeit im Guthandeln 478
54. Die Nothwendigkeit der Sündenvergebung aus dem Zweck des ewigen Lebens oder der Freiheit über die Welt . . 492

Achtes Capitel. Die Nothwendigkeit der Begründung der Sündenvergebung in dem Wirken und Leiden Christi.
55. Die Einwendungen der Socinianer und der Aufklärungstheologen 505
56. Der Beweis aus der Absicht Christi auf Gründung seiner Religionsgemeinde 512
57. Einwendung aus der in der Gemeinde Christi fortdauernden Thatsache der Sünde 524
58. Die Auffassungen des heilsmäßigen Wirkens Christi unter vorwiegend negativen Gesichtspunkten 533
59. Die Auffassungen von Heilswirkung Christi auf die Einzelnen ohne die Vermittelung durch den Gedanken der Gemeinde 544
60. Die persönliche Ueberzeugung des Glaubens an Christus als die Form der Versöhnung des Einzelnen 557
61. Das Verhältniß zwischen der Wiedergeburt des Einzelnen und der Rechtfertigung 566

D. Die Folgerungen.

Neuntes Capitel. Die religiösen Functionen aus der Versöhnung mit Gott und die religiöse Ordnung des sittlichen Handelns.
62. Die religiöse Weltbeherrschung nicht Weltverneinung . . 575
63. Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes 580

Seite
64. Die Geduld 590
65. Die Demuth 597
66. Das Gebet 605
67. Die christliche Vollkommenheit 610
68. Das Handeln in dem sittlichen Berufe 624
Register 635

Die Seitenzahlen der Verweisungen auf den I. und II. Band beziehen sich auf die 2. Auflage dieser Bände.

Digitized by Google

Einleitung.

Die biblisch-theologische Darstellung war unternommen worden, damit festgestellt werde, welche Vorstellung von Sündenvergebung, Rechtfertigung, Versöhnung und in welchen Beziehungen dieselbe von Jesus als dem Gründer der christlichen Religionsgemeinde hervorgerufen und von den Aposteln als den ältesten Repräsentanten derselben geltend gemacht worden ist. Angesichts der vielen Verschiebungen und Trübungen, welche der Gedankeninhalt des Christenthums in dem Verlauf der Geschichte erfahren hat, kam es nach dem evangelisch-kirchlichen Grundsatze der Theologie darauf an, die ursprünglichen Auffassungen des in jenen Begriffen ausgedrückten religiösen Verhältnisses der Christen zu Gott zu ermitteln. Das theologische Interesse aber beschränkt sich auf die Erhebung dieser urkundlichen Darstellung der genannten Ideen, weil die Nachfolger theils absichtlich, theils unbewußt sich nach den neutestamentlichen Mustern richten, oder wenn sie thatsächlich von denselben abweichen, nicht nachgeahmt werden dürfen.

Für den Zweck, den ich verfolge, genügte es nun nicht, die Andeutungen Jesu über die an seine Person und an sein Sterben geknüpfte Sündenvergebung nachzuweisen. Denn auch wenn dieselben als vollkommen durchsichtig erscheinen sollten, so wird ihre Bedeutung erst dadurch vollständig klar, wie sie sich in dem Bewußtsein der an ihn Glaubenden reflectiren, und wie die Glieder der christlichen Gemeinde ihr Bewußtsein von Sündenvergebung auf die Person und das Wirken und Leiden Jesu zurückführen. Hierin nämlich giebt sich kund, daß die Absicht Jesu auf Sündenvergebung einen Erfolg gehabt hat; derselbe aber dient nicht blos

dazu, die vorausgehende Absicht deutlicher zu machen, sondern er bedingt auch wesentlich unser religiöses und theologisches Interesse an der Sache. Denn wir würden überhaupt weder auf jene Absicht Jesu aufmerksam sein, noch nach ihrem Werthe und ihrer Bedeutung fragen, wenn wir uns nicht in die religiöse Gemeinde einrechnen dürften, welche ihren Besitz der Sündenvergebung als Wirkung Christi durch die Schriftsteller des Neuen Testaments zuerst bezeugt hat. Umgekehrt findet dieser Zusammenhang keine Beachtung, wenn man sich berechtigt glaubt, die „Religion Jesu" zu erreichen oder herzustellen, oder wenn man in Jesus überhaupt nur den Urheber neuer Sittengesetzgebung oder einen der Fortbildner des Menschheitsideals anerkennt. Für diejenigen, welche in der letztern Auffassung das Ergebniß ihrer kritischen Geschichtsforschung zusammenfassen, sind die Aussprüche Jesu über die an seine Person und an seinen Tod geknüpfte Sündenvergebung entweder nicht vorhanden, oder gelten als zufällige Einfälle, oder man findet sich mit der Annahme ab, daß die Sündenvergebung nach der Meinung Jesu sich aus dem sittlichen Gehorsam gegen das Gesetz unmittelbar von selbst ergebe (II. S. 50). Die Vertreter der „Religion Jesu" wissen, daß außer der sittlichen Gesetzgebung und dem sittlichen Vorbild Jesu auch noch sein religiöses Vorbild etwas werth ist. Aber indem sie die Bedeutung Jesu in dem Schema der individuellen Nachbildung zu erschöpfen meinen, übersehen sie, daß Jesus sich gerade der Nachahmung entzieht, indem er als der Urheber der Sündenvergebung sich seinen Jüngern gegenüberstellt. Das Verständniß seiner Jünger aber kommt ihm auf diesem Punkte insofern entgegen, als sie überzeugt sind, daß die Sündenvergebung angeeignet sein muß, damit eine Nachbildung seiner Religiosität und seiner sittlichen Leistung unternommen werden könne.

Also die authentische und erschöpfende Erkenntniß der religiösen Bedeutung Jesu, nämlich seiner Bedeutung als Religionsstifter, ist daran gebunden, daß man sich in die von ihm gestiftete Gemeinde gerade insofern einrechnet, als dieselbe überzeugt ist, die Sündenvergebung als seine eigenthümliche Wirkung empfangen zu haben. Dieser religiöse Glaube ist nicht eine widergeschichtliche Ansicht von Jesus, und die geschichtliche Würdigung Jesu beginnt nicht erst, wenn man sich dieses Glaubens, dieser religiösen Schätzung seiner Person entledigt hat. Die umgekehrte Ansicht

bezeichnet die große Unwahrheit, welche unter dem Titel der geschichtlichen Voraussetzungslosigkeit ihre täuschende und verwirrende Kraft ausübt. Es ist nicht zufällig, daß die Zerstörung der religiösen Geltung Jesu in der Form seiner Biographie unternommen worden ist; denn dieses Unternehmen selbst setzt schon den Verzicht auf die Ueberzeugung voraus, daß Jesus als der Urheber der vollendeten geistigen und sittlichen Religion allen Menschen übergeordnet ist. Deshalb aber ist es auch ein zielloses Streben, diese Geltung Christi durch dasselbe Mittel der Biographie wieder herzustellen. Den vollen Umfang seiner geschichtlichen Wirklichkeit kann man nur aus dem Glauben der christlichen Gemeinde an ihn erreichen; und auch nur seine Absicht, dieselbe zu gründen, kann geschichtlich nicht vollständig verstanden werden, wenn man sich nicht als Glied dieser Gemeinde seiner Person unterordnet.

Daraus aber folgt für die gegenwärtige Aufgabe, daß der Stoff für die theologische Lehre von Sündenvergebung, Rechtfertigung, Versöhnung direct nicht sowohl in den Aussprüchen Christi, die sich darauf beziehen, zu suchen ist, als vielmehr in den entsprechenden Darstellungen des ursprünglichen Bewußtseins der Gemeinde. Der Glaube der Gemeinde, daß sie zu Gott in dem Verhältniß steht, welches durch Sündenvergebung wesentlich bedingt ist, ist das unmittelbare Object des theologischen Erkennens. Sofern aber dieses Gut auf das persönliche Wirken und Leiden Christi zurückgeführt wird, wird diese Vermittelung durch die authentische darauf im Voraus gerichtete Absicht Christi erläutert. Wegen dieser Lage der Sache ist es nun auch begründet, daß die theologische Terminologie sich direct an die apostolischen Vorstellungsreihen anlehnt; und es wäre ein falsch verstandener Purismus, wenn man die weniger ausgeführten Andeutungen Jesu in dieser Hinsicht vor den Formen der apostolischen Vorstellungen bevorzugen wollte. Ferner wird es gerechtfertigt sein, daß die am meisten ausgeführten Formen der paulinischen Gedankenbildung nicht nivellirt, sondern im theologischen Gebrauche aufrecht erhalten werden, weil sie dazu dienen, den Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum am schärfsten auszudrücken. Nicht schon der vorherrschende Gebrauch der abendländischen Kirche und die reformatorische Ueberlieferung nöthigt dazu, sondern der Umstand, daß mittels der paulinischen Formeln die Eigenthümlichkeit des Christenthums gegen die pharisäische Verfälschung der

alttestamentlichen Religion abgegrenzt, und daß dadurch die Erneuerung dieses Religionsfehlers in der christlichen Kirche am sichersten abgewehrt wird.

Die Bedingung, welche für das Verständniß der durch Christus verbürgten Sündenvergebung, Rechtfertigung, Versöhnung nachgewiesen ist, gilt für alle Glieder des christlichen Vorstellungskreises. Man kann auch Gott, die Sünde, die Bekehrung, das ewige Leben im Sinne des Christenthums nur erkennen und verstehen, sofern man mit Bewußtsein und Absicht sich in die Gemeinde, die Christus gestiftet hat, einrechnet. Diesen Standpunkt einzunehmen ist der Theologie geboten, und nur so kann es gelingen ein System der Theologie auszuführen, welches diesen Namen verdient. Denn um den Inhalt des Christenthums als ein Ganzes in der richtigen Gliederung der einzelnen Data zu erkennen, ist es nothwendig, daß man einen und denselben Standpunkt einnimmt. Dieser Forderung entspricht die Form nicht, in welcher nach dem Vorbilde von Melanchthon's Loci die Theologie bisher ausgeführt worden ist. Dieselbe nimmt zuerst ihren Standpunkt in dem entlegenen Gebiete der ursprünglichen Vollkommenheit der Menschen, welche in Wechselbeziehung zu einem allgemein vernünftigen Begriff von Gott, nämlich zu der Nothwendigkeit der doppelten Vergeltung gesetzt wird, mit welcher Gott die Menschen behandelt, die zur Erfüllung seines Gesetzes verpflichtet sind. Die Formel des foedus operum, welche Coccejus für diese Combination gefunden hat, paßt durchaus auf die Darstellung dieser Lehre, welche von den lutherischen und reformirten Theologen vorher und nachher gegeben wird. Die hergebrachte Lehre vom Urstande der Menschen hat demgemäß den Sinn, daß die Theologie ihren Standpunkt in einer natürlichen oder allgemein vernünftigen Erkenntniß von Gott nimmt, welche gegen die christliche Erkenntniß Gottes, also auch dagegen gleichgiltig ist, ob der Darsteller dieser Lehre sich in die christliche Gemeinde einschließt oder nicht. Von dem Maßstabe der ursprünglichen Vollkommenheit des ersten Menschen aus wird dann das Wesen und der Umfang der als Thatsache hinzugenommenen Sünde bestimmt. Es ist gleichgiltig dagegen, daß man dazu auch Schriftstellen benutzt; denn dieselben werden nicht darauf angesehen, daß der Apostel Paulus seine Ansicht von der Wirkung der ersten Sünde auf das Menschengeschlecht an dem Gegensatze zu der Wirkung Christi auf seine Gemeinde orientirt hat. Vielmehr hält

sich die hergebrachte Theologie bei Benutzung der Stelle Röm. 5, 12 auf der Linie Augustin's, welcher die Erbsünde mit durchaus rationalen Gründen aus der Sünde der ersten Menschen ableitet. Darauf nimmt die Theologie ihren Standpunkt in der Thatsache der allgemeinen angeerbten Sünde des Menschengeschlechtes, und unternimmt es hieraus die Nothwendigkeit einer Erlösung abzuleiten, deren Methode aus der Vergleichung der Sünde mit dem göttlichen Attribut der vergeltenden Gerechtigkeit in dem rein rationalen Verfahren nachgewiesen wird, welches Anselm auf diesen Punkt verwendet hat. Hierauf folgt auf der dritten Stufe des hergebrachten Gefüges von Theologie die Erkenntniß der Person und des Werkes Christi und der Anwendung desselben auf den einzelnen und die Gemeinschaft der Gläubigen. Erst diesem Stoffe gegenüber stellt sich die Theologie auf den Standpunkt der Gemeinde der Gläubigen; aber so, daß die vorher gefundene rationale Methode der Erlösung für den wirklichen Verlauf derselben aufrecht erhalten wird. Eine Lehrweise, welche für die verschiedenen Theile der Aufgabe nach einander drei Standpunkte durchmacht, ergiebt kein System. Eine Lehrweise, welche so vorherrschend durch rein rationale Begriffe von Gott, von der Sünde, von der Erlösung getragen ist, ist nicht die positive Theologie, die wir brauchen, und die sich gegen die Einwendungen aus der allgemeinen Vernunftbildung halten läßt.

Vertreter dieser Lehrweise, welche deren Fehler nicht erkennen, und kein Bedürfniß empfinden, sich von demselben zu trennen, sind also auch nicht fähig, eine Darstellung der christlichen Lehre zu verstehen, welche jedes Glied derselben aus dem Standpunkt der erlösten Gemeinde Christi auffaßt und beurtheilt. Wenn sie eine in sich geschlossene, auf Einer Fläche aufgetragene Darstellung der Theologie ihrem in mehreren stumpfen Winkeln gebrochenen Spiegel gegenüber stellen, so gewinnen sie von derselben ein gebrochenes Bild. Die Schuld daran fällt aber nicht auf den, welcher die systematische Methode der Theologie zur Anwendung gebracht hat, sondern auf die Kritiker, welche in dem Glauben stehen, daß ihre eigene fragmentarische und in verschiedenartigen Ansätzen verlaufende Erkenntniß den Anforderungen des systematischen Verfahrens entspreche[1]). Dieses Verfahren hingegen wird um so gewisser dadurch

1) Hiemit meine ich Kreibig, die Versöhnungslehre auf Grund des

bedingt sein, daß man alle Glieder der theologischen Erkenntniß aus dem Standpunkt der christlichen Gemeinde bestimmt, als man nur so den Offenbarungswerth Christi als den Erkenntnißgrund für alle Aufgaben der Theologie durchführen kann. Darin besteht der neue Grundsatz, welchen Luther in zahlreichen Aussprüchen verkündet hat; dieselben sind in der (I. S. 219) angeführten Abhandlung von Schultz zusammengestellt. Daselbst ist auch darauf verwiesen, daß Luther keine uninteressirte Erkenntniß Gottes zuläßt, sondern als religiöses Datum nur die Erkenntniß Gottes in der Form des unbedingten Vertrauens anerkennt. Diese aber ist so ausschließlich an Christus geknüpft, daß eine Gotteserkenntniß, welche neben ihm her ginge, keinen neutralen Begriff von Gott, wie die Scholastiker annehmen, erreicht, sondern nur in Verachtung oder Haß gegen Gott ausschlägt. Diese Gedankenreihe ist nicht nur im großen Katechismus Luther's bezeugt: Quid est habere deum aut quid est deus? Deus est et vocatur, de cuius bonitate et potentia omnia bona certo tibi pollicearis et ad quem quibuslibet adversis rebus atque periculis ingruentibus confugias, ut deum habere nihil aliud sit, quam illi ex toto corde fidere et credere . . . Siquidem haec duo, fides et deus una copula coniungenda sunt — sondern auch in der Augsburgischen Confession XX. 24: Qui scit, se per Christum habere propitium patrem, is vere novit deum; ferner in deren Apologie III. 20: Per Christum acceditur ad patrem, et accepta remissione peccatorum vere iam statuimus, nos habere deum, hoc est nos deo curae esse, invocamus, agimus gratias, timemus, dili-

---

christlichen Bewußtseins dargestellt (Berlin 1878). In der Einleitung identificirt derselbe im Handumdrehen mit seinem christlichen Bewußtsein die Auctorität der Bibel und der Kirche, deducirt die Methode der Versöhnung vor der Nachweisung der Versöhnungsthat, und verräth S. 142 seinen rationalistischen Charakter, indem er die doppelte Vergeltung, die er als den Inhalt der biblischen Idee der Gerechtigkeit behauptet, als eine allgemein menschliche Idee anerkennt, die im sittlichen Bewußtsein von jeher vorhanden sei. Bei der zerfetzten und vielfach gefälschten Darstellung meiner Ansichten verfährt K. so, daß er in einem Athem mir zugiebt, was er vor- und nachher bestreitet. Von den biblisch-theologischen Untersuchungen im 2. Bande nimmt er keine Notiz, sondern versichert stets wohlgemuth, seine Annahmen seien biblisch begründet, ohne meine entgegengesetzten Nachweisungen nur mit Einem Worte zu erwähnen.

gimus. II. 34: Humanus animus sine spiritu sancto (außerhalb der Gemeinde der Gläubigen) aut securus contemnit iudicium dei, aut in poena fugit et odit iudicantem deum. II. 18: Ratio nihil facit, nisi quaedam civilia opera, interim neque timet deum, neque vere credit se deo curae esse. Daß Melanchthon dem Grundsatze, Gott sei nur durch die Vermittelung Christi erkennbar, den er in den Loci von 1535 noch mit einer gewissen Emphase anerkennt, 1543 nur noch einen schwachen Nachhall gestattet[1]), dabei aber nach dem Vorbilde der Scholastiker eine natürliche Theologie als Fundament der christlichen Lehre anbaut, hängt mit seinem Rückgang auf Aristoteles zusammen. Aber wie sich hierin die Verwandtschaft zwischen Humanismus und Scholastik verräth, so hat eben Melanchthon die Aufgabe der nach Luther's Grundsatz zu gestaltenden Theologie liegen lassen. Ich ergreife dieselbe in dem vollen Bewußtsein, dazu durch die Lehrurkunden der Reformation berechtigt und verpflichtet zu sein. Kann man aber Gott nur richtig erkennen, indem man ihn durch Christus erkennt, so kann man ihn auch nur erkennen, indem man sich in die Gemeinde der Gläubigen einschließt. Allein nicht blos Gott und alle seine Gnadenwirkungen finden ihren Erkenntnißgrund an der Offenbarung in Christus, sondern auch die Sünde ist nur zu verstehen von der Sündenvergebung aus, welche Christi specifische Gabe ist; denn es heißt Apol. C. A. II. 62: Evangelium arguit omnes, quod sint sub peccato. V. 29: Haec est summa praedicationis evangelii, arguere peccata et offerre remissionem peccatorum[2]).

Diese Methode der Theologie ist auch die legitime Lösung des von Spener gestellten Dilemma zwischen theologia regenitorum aut irregenitorum[3]). Daß die Theologie ebenso wie der christliche Glaube mit dem Merkmal des wiedergeborenen Lebens

---

1) Vgl. Theologie und Metaphysik S. 57 ff. (2. Aufl. S. 61 ff.)

2) Apol. C. A. V. 53 begegnet freilich die Formel, welche Melanchthon im Visitationsbuch gegen Agricola's Widerspruch geltend gemacht hat: Lex ostendit, arguit et condemnat peccata. Evangelium est promissio gratiae, welche dahin weist, daß die Sünde ihren Erkenntnißgrund außerhalb des Glaubens an Christus finden soll. Luther aber hat diese Formel nur in dem Sinne zugelassen, daß der allgemeine Heilsglaube in dem Gesetze eingeschlossen ist (I. S. 201).

3) Vgl. Geschichte des Pietismus II. S. 117 ff.

versehen sein muß, ist eben so von selbst verständlich, wie man es erklärlich finden muß, daß Spener an dem Betriebe der schulmäßigen Theologie seiner Zeit dieses Merkmal vermißte. Kam es aber darauf an, dieses übernatürliche Merkmal nachzuweisen, so war es unmöglich, wenn die Theologie in ihrer überlieferten Anlage und Gestalt Bestand behalten sollte. Denn die Gegner konnten erwidern, wenn ihre Theologie materiell richtig sei, so sei sie eben aus dem heiligen Geiste. Und die Forderung Spener's, man solle unter Gebet und sittlicher Zucht die Theologie lernen, zieht entweder ein fanatisches Gebahren nach sich, oder hat einen brauchbaren Sinn nur als Anleitung zu einer fruchtbaren Anwendung der Theologie in Predigt und Seelsorge. Spener[1]) aber hat für die Theologie noch einen weiter greifenden Gesichtspunkt aufgestellt; nämlich sie soll ihre Herkunft aus dem heiligen Geiste so feststellen, daß wer den Willen Gottes thun will, die Wahrheit der Verkündigung Christi erproben wird (Joh. 7, 17). Dadurch ist eine vollständige Umarbeitung des Stoffes angedeutet; denn auf diesen ethischen Beweis der Wahrheit der christlichen Religion war und ist die hergebrachte Theologie nicht angelegt. In der Forderung Spener's ist jedoch der Weg zu einer solchen Zusammenfassung der Welt und Lebensanschauung des Christenthums gewiesen, welche nur gelingen kann, wenn sie vom Standpunkt der Gemeinde der Gläubigen entworfen wird. Dieser Standpunkt aber entspricht auch der Vorschrift, daß die Theologie aus dem heiligen Geiste gebildet werde. Wer jedoch die christliche Theologie mit der vorgeblichen natürlichen Gotteserkenntniß, den Augustinischen Vernunftschlüssen über die Erbsünde und den Anselmischen Vernunftschlüssen über die Art der Erlösung unterbaut, stellt sich dadurch außerhalb des Kreises der Wiedergeburt, welcher mit der Gemeinde der Gläubigen zusammenfällt.

2. Die Form der systematischen Theologie ist zunächst an den richtigen und vollständigen Begriff von der christlichen Religion geknüpft. Derselbe wird erreicht durch die geordnete Reproduction des Gedankenkreises Christi und der Apostel, und wird sicher gestellt durch die Vergleichung desselben mit den anderen Arten

---

1) Pia desideria, ferner Allgemeine Gottesgelahrtheit (1680) I. S. 36. Consilia III. p. 54.

und Stufen der Religion. Erst mit Hinzuziehung der allgemeinen Religionsgeschichte kann die specifische Eigenthümlichkeit des Christenthums ermittelt werden, welche in allen Beziehungen der theologischen Erkenntniß gewahrt werden muß. Dieses Verfahren ist nun erst durch Schleiermacher (I. S. 494) eingeschlagen worden, und deshalb ist seine Definition der christlichen Religion so bedeutsam, auch wenn sie bei näherer Betrachtung berechtigten Ansprüchen keineswegs entspricht. „Die christliche Religion ist die der teleologischen (ethischen) Richtung angehörige monotheistische Glaubensweise, in welcher alles bezogen wird auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung." Die Stellung dieses besondern Merkmales zu den Gattungsbestimmungen dieser Religion ermangelt nun der wünschenswerthen Deutlichkeit. Denn wenn in dem Reiche Gottes der göttliche Endzweck ausgedrückt ist[1]), so müßte erwartet werden, daß übrigens auch die Erlösung durch Jesus als Mittel auf diesen Endzweck bezogen würde. Da dieses Verhältniß nicht zum Ausdrucke kommt, so ergiebt sich, daß Schleiermacher alles christliche Gottesbewußtsein einmal auf die Erlösung durch Jesus, das anderemal auf die Idee des Reiches Gottes bezogen sein läßt, ohne über die gegenseitige Stellung dieses Zweckes und jenes Merkmals eine Bestimmung zu treffen. Es entspricht nun dieser Unklarheit, daß in der Ausführung der Glaubenslehre nichts weniger zu seinem Rechte kommt, als der anerkannte teleologische Charakter des Christenthums. Derselbe wird auf jedem Schritte durchkreuzt durch den leitenden neutralen Religionsbegriff, durch den abstracten Monotheismus, welchen Schleiermacher handhabt, und schließlich dadurch, daß alles nur auf die Erlösung durch Jesus bezogen wird. Die undeutliche Definition verräth es also schon von vorn herein, daß Schleiermacher seine religionsgeschichtliche Orientirung nicht zum Abschluß gebracht hat. Daran

---

1) Glaubenslehre § 9, 2: Was im Gebiete des Christenthums Gottesbewußtsein wird, das wird auch bezogen auf die Gesammtheit der Thätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes ..... Jenes im Christenthum so bedeutende, ja alles unter sich fassende Bild vom Reiche Gottes ist nur der allgemeine Ausdruck davon, daß im Christenthum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden, und daß jede fromme Erregung, die von einem leidentlichen Zustande ausgeht, im Bewußtsein eines Ueberganges zur Thätigkeit endet.

hat ihn ohne Zweifel seine Unterschätzung der Religion des Alten Testaments gehindert, welche als die Vorstufe des Christenthums mit analogen Merkmalen, wie dieses, ausgestattet ist. Denn der concrete Begriff des einzigen, übernatürlichen, allmächtigen Gottes ist auch im Alten Testament mit dem Zwecke des Gottesreiches und mit der Idee einer Erlösung verknüpft. Aber jener Zweck ist in der Schranke des nationalen Staates, diese Bedingung jenes Zweckes allerdings als Reinigung von den Sünden, aber zugleich theils im Sinne der politischen Unabhängigkeit des erwählten Volkes aufgefaßt, theils von der Hoffnung auf wirthschaftliches Wohlsein begleitet, welches mit der vollendeten Herrschaft Gottes eintreten soll. Im Christenthum nun ist das Reich Gottes so als der für Gott und die erwählte Religionsgemeinde gemeinsame Zweck dargestellt, daß sich derselbe über die natürlichen Schranken der Volksunterschiede zu der sittlichen Verbindung der Völker erhebt. In dieser Beziehung erscheint das Christenthum als die vollendete sittliche Religion. Die Erlösung durch Christus, so wie dieser Begriff auch die Rechtfertigung und Erneuerung umfaßt, ist ebenfalls von allen Bedingungen natürlicher und sinnlicher Art entkleidet, um in dem rein geistigen Begriff des ewigen Lebens zu culminiren. Auch die sinnenfälligen Umstände, unter welchen das Leiden Christi verlaufen ist, bezeichnen nicht schon dessen Bedeutung für die Erlösung, sondern dieselbe haftet an der Einwilligung in dieses Leiden, oder an dem unter diesen Umständen bewährten Berufsgehorsam gegen Gott. Und sofern sich die Erlösung durch Christus in der Rechtfertigung und Erneuerung vollzieht, wird eine Befreiung von den Uebeln erzielt, welche sich von den alttestamentlichen Erwartungen als geistiger Vorgang specifisch unterscheidet.

In diesen beiden Beziehungen spitzt sich die monotheistische, geistige und teleologische Art der biblischen Religion im Christenthum zu dem Begriff der vollendeten geistigen und sittlichen Religion zu. Es wird nicht zweifelhaft sein, daß diese beiden Merkmale sich gegenseitig bedingen, daß der von Christus aufgefaßte Zweck des universellen sittlichen Gottesreiches in ihm die Erkenntniß und den Entschluß zu der Art der Erlösung hervorgerufen hat, welche er durch die Bewährung seiner Berufstreue und seiner seligen Gemeinschaft mit Gott im Leiden bis zum Tode vollzogen hat. Umgekehrt wird das richtige geistige Verständniß der Er-

lösung und der Rechtfertigung durch Christus zur Innehaltung und Reinerhaltung des Zweckes des Gottesreiches wirksam sein. Nun hat sich die Theologie, namentlich die in den evangelischen Confessionen sehr ungleich für diese beiden Hauptmerkmale des Christenthums interessirt. Alles, was den Erlösungscharakter des Christenthums betrifft, ist Gegenstand der genausten Ueberlegung gewesen, und demgemäß findet man in der Erlösung durch Christus den Mittelpunkt aller christlichen Erkenntniß und Lebensführung, während dabei die ethische Auffassung des Christenthums unter der Idee des Reiches Gottes zu kurz kommt. Aber, so zu sagen, das Christenthum ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um Einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist. Dieser Thatsache ist in seiner Art der abendländische Katholicismus gerecht geworden. Denn derselbe constituirt sich nicht blos als das Institut der Sacramente, welche die Kraft der Erlösung Christi fortleiten, sondern auch als das gegenwärtige Reich Gottes, als diejenige Gemeinschaft, in welcher durch den Gehorsam der Menschen und der Staaten gegen den Papst vorgeblich die gottgemäße Gerechtigkeit ausgeübt wird. Nun ist es für den Protestantismus verhängnißvoll gewesen, daß die Reformatoren nicht die Idee des sittlichen Reiches Gottes oder Christi von der hierarchischen Corruption gereinigt, sondern dieselbe in einer nicht praktischen, sondern nur dogmatischen Auffassung ausgeprägt haben. Abgesehen nämlich von Zwingli, welcher auf diesem Punkte seine besondere Ansicht hegt, erklären Luther, Melanchthon[1]) und Calvin das Reich Christi als den innern Zusammenhang der Gnade und ihrer Wirkungen zwischen Christus und den Gläubigen. Diesen Gedanken setzen die Dogmatiker beider Confessionen einhellig fort, indem sie aus dem Schutze gegen die der Erlösung feindlichen Mächte, welchen die Gläubigen in dem Reiche Christi genießen, ein Argument des religiösen Trostes schöpfen. Erst Kant (I. S. 444) hat für die Ethik die leitende Bedeutung des „Reiches Gottes" als einer Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze erkannt. Schleier-

1) Indessen hat er einmal, in der Apologie der Augsb. Conf. III. 68. 71. 72 den richtigen Gedanken zum Ausdruck gebracht; ebenso Luther im Kleinen Katechismus 2. Hptst. 2. Art., womit sachlich die parallele Ausführung im Großen Katechismus übereinstimmt.

macher aber ist der Erste, der den richtigen Gedanken von der teleologischen Art des Gottesreiches zur Bestimmung des Begriffs des Christenthums verwendet hat; und dieses Verdienst soll ihm nicht vergessen werden, wenn er auch die Entdeckung nicht mit sicherer Hand zu ergreifen vermocht hat. Denn von den Theologen, welche sich an ihn angeschlossen haben, hat Keiner, mit Ausnahme von Theremin[1]), die Bedeutung dieser Idee für die gesammte systematische Theologie in Betracht gezogen. Die modernen Pietisten pflegen ihre bevorzugten Unternehmungen, namentlich die Heidenmission direct als das Reich Gottes zu bezeichnen; sie streifen damit den ethischen Sinn des Gedankens, engen aber die Beziehung desselben ungebührlich ein. Von diesem Kreise her ist das Wort auch sonst in Gebrauch gekommen, z. B. für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, welche in Zeitungen verhandelt werden. Unter diesem Stichwort aber macht sich die Verwechselung zwischen Kirche und Reich Gottes geltend, welche im römischen Katholicismus maßgebend ist.

Da jedoch Jesus selbst in dem Reiche Gottes den sittlichen Zweck der von ihm zu gründenden Religionsgemeinschaft (II. S. 28) erkannt hat, da er darunter nicht die gemeinsame Ausübung der Gottesverehrung begreift, sondern die Organisation der Menschheit durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe, so würde jeder Begriff vom Christenthum unvollständig und deshalb unrichtig sein, der nicht diese specifische Zweckbestimmung in sich schlösse.

---

1) Die Lehre vom göttlichen Reiche (1823) S. 2: „Obgleich es bei der großen Mannigfaltigkeit von sittlichen Vorstellungen, welche das Christenthum enthält, schwierig ist, die umfassendste herauszufinden, so kann doch nicht verkannt werden, daß sein höchstes Ideal ein geselliger Zustand ist, und daß seine Glaubenslehren und Vorschriften erst dann, wenn sie jenem untergeordnet und darauf bezogen werden, ihr Licht bekommen. Wie nämlich zwischen dem Vater und dem Sohne von Ewigkeit die Einheit des Wesens und die sittliche Einheit der Gesinnung besteht, so soll auch der Sohn das Oberhaupt der ganzen Menschheit werden, damit sich diese zu der Vollkommenheit hinanbilde, die in ihm wahrgenommen wird, und durch ihn zu einer Gemeinschaft mit dem Vater geführt werde, derjenigen ähnlich, worin er selbst sich mit ihm befindet. Diese Verbindung — wird passend das göttliche Reich genannt." S. 4.: „Wenn man das Verhältniß Gottes zum Menschen und das Werk der Erlösung im Lichte dieser Idee betrachtet, werden viele dogmatische Bestimmungen den Schein der Willkür, den sie haben möchten, verlieren, und einen genaueren Zusammenhang, eine festere Begründung gewinnen."

Weiterhin kommt in Betracht, daß Christus diese sittliche Aufgabe des Menschengeschlechts nicht als eine philosophische Lehre im Allgemeinen ausgesprochen, noch sie in einer Schule verbreitet, sondern daß er sie seinen Jüngern anvertraut hat, welche zugleich von ihm durch andere Anleitung als Religionsgemeinde constituirt worden sind. Indem nämlich das sittlich gute Handeln auf die Mitmenschen hin unter den Gedanken des Reiches Gottes gefaßt ist, wird dieses Gebiet selbst unter die Norm der Religion gestellt. Wenn man also die Eigenthümlichkeit des Christenthums blos nach dem teleologischen Moment, dem Zwecke des sittlichen Gottesreiches bestimmen wollte, so würde man seinen Charakter als Religion verkürzen. Diese Seite am Christenthum soll nun offenbar gewahrt werden durch Schleiermacher's Formel: „in welchem Alles bezogen wird auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung.“ Denn die Erlösung bedingt die eigenthümliche Abhängigkeit des Christen von Gott; die Abhängigkeit von Gott aber ist für Schleiermacher das allgemeine Schema des religiösen Verhältnisses im Unterschied von dem sittlichen Verhalten. Allerdings ist im Christenthum alles „bezogen“ auf die sittliche Organisation des Menschengeschlechts durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe, aber ebenso und zugleich ist alles „bezogen“ auf die Erlösung durch Jesus, auf die geistige Erlösung, d. h. auf die in dem Verhältniß zu Gott als Vater zu gewinnende Freiheit von der Schuld und über die Welt. Die Freiheit in Gott, die Freiheit der Kinder Gottes ist ebenso Selbstzweck jedes Einzelnen im Christenthum, wie das Reich Gottes gemeinsamer Endzweck ist; und diese doppelte vollendet religiöse und vollendet sittliche Bestimmung des christlichen Lebens behält Bestand, indem ihre Ausführung in dem Leben der einzelnen Person in steter Wechselwirkung vor sich geht. Denn auch die Lebensthätigkeit des Gründers dieser Religion ist zugleich erlösend und Reich Gottes stiftend. Durch dieselben Mittel des Berufsgehorsams gegen Gott bewährt und sichert er für sich seine Gemeinschaft mit dem Vater und bewährt die Kraft, Sünder in dieselbe Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen. So ist es auch ein und derselbe Erfolg, in welchem seine Jünger in ihm den Leiter des Gottesreiches und Gott als ihren Vater erkennen.

Das Christenthum also ist die monotheistische vollendet geistige und sittliche Religion, welche auf Grund des erlösenden und

das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht, den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schließt, das auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist, und in der Gotteskindschaft wie in dem Reiche Gottes die Seligkeit begründet.

Dieser Begriff ist für die systematische Theologie nothwendig, damit der richtig erhobene Stoff der biblischen Vorstellungen auch vollständig verwerthet werde. Die Geschichte der Theologie weist nur zu viele Erscheinungen davon auf, daß man entweder blos eine Erlösungslehre, oder blos eine Sittenlehre zu Stande gebracht hat. Allein es muß auch bemerkt werden, daß nicht durch die Erlösungsidee die Glaubenslehre und durch die Idee des Gottesreiches die Sittenlehre begründet wird; sondern sofern die systematische Theologie sich in diese beiden Disciplinen theilt, steht jede unter dem constitutiven Einfluß beider Ideen. Die Dogmatik nämlich begreift alle Bedingungen des Christenthums in dem Schema der Bewirkung durch Gott, die Ethik, indem sie diese Erkenntniß voraussetzt, begreift das Gebiet des persönlichen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens in dem Schema der persönlichen Selbstthätigkeit[1]). So wie nun die Offenbarung Gottes nicht blos auf den Zweck der Erlösung, sondern auch auf den Endzweck des Reiches Gottes sich richtet, welchen er in Gemeinschaft mit dem Erlösten realisirt, so kann die Dogmatik dieses Richtpunktes nicht entbehren. Und so wie die geistige Selbstthätigkeit der zum Reiche Gottes Berufenen und Erlösten nicht blos in ihren sittlichen Leistungen an den Anderen erscheint, sondern auch in den eigenthümlichen Functionen der Gotteskindschaft, so wird die Ethik auch durch die Erlösungsidee bestimmt.

3. Die wissenschaftliche Erkenntniß der einzelnen Wahrheiten des Christenthums knüpft sich an ihre richtige Definition. Es kommt in der systematischen Theologie zunächst auf die richtige und vollständige Begrenzung und auf die deutliche Fixirung der religiösen Vorstellungen oder vorgestellten Thatsachen an, welche in dem Begriff des Christenthums eingeschlossen sind.

---

1) Vgl. Schleiermacher, Christliche Sitte S. 23. Nitzsch, System der christlichen Lehre (6. Aufl.) S. 4. Harleß, Christliche Ethik (6. Aufl.) S. 3.

Auf die Richtigkeit der Vorstellungen bezieht sich der sogenannte Schriftbeweis; aber man erreicht durch denselben nicht mehr, als die Richtigkeit der Vorstellungen des Christenthums in ihrem ursprünglichen Sinne. Diese Richtigkeit ist jedoch eine andere als die der theologischen Form. Deshalb erreicht man durch die Summirung der exegetischen Ergebnisse in der biblischen Theologie nicht schon die dogmatischen Definitionen. Denn die Schriftsteller des Neuen Testaments verfolgen nichts weniger als die Absicht, ihre Vorstellungen zu definiren, und wenn sich etwa einmal ein Ansatz zur Definition findet wie Hebr. 11, 1, so ist dieselbe nicht vollständig. Die Vorstellungen Christi und der Apostel, welche wir kurzer Hand als sachlich übereinstimmend beurtheilen, bedienen sich oft genug abweichender Mittel des Ausdruckes, oder lehnen sich an verschiedene alttestamentliche Symbole an. Nun verfährt freilich schon die Exegese an vielen einzelnen Stellen so, daß sie die verwandten symbolischen Ausdrücke auf einen möglichst klaren Begriff bringt. Denn theils muß sie das Einzelne nach seiner Verwandtschaft mit allem Gleichartigen beurtheilen, theils muß sie den Abstand zwischen der symbolischen Redeweise der Israeliten und unserer Denkart ausgleichen, theils hat sie die Aufgabe, falsche Begriffe abzuweisen, welche die exegetische Ueberlieferung an gewisse biblische Symbole herangedrängt hat. Unter diesen Umständen enthält schon die biblisch-theologische Darstellung der religiösen Vorstellungen, welche dem theologischen Erkennen den Stoff liefert, Ansätze zur Definition derselben, sie bietet aber nicht die Bürgschaft ihrer Vollständigkeit und Deutlichkeit in systematischer Beziehung auf das Ganze. Jede Definition nämlich kann erst im Zusammenhange der systematischen Theologie vollzogen werden, weil die Erkenntniß der Wahrheit auch des Einzelnen durch das Verständniß seines Zusammenhanges mit dem Ganzen begründet wird. Hieraus entspringt die Garantie, daß die theologischen Sätze, welche logisch richtig definirt sind, nicht zu einander in Widerspruch stehen[1]).

---

1) Vgl. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I. S. 5. Unter Wissenschaft versteht der Sprachgebrauch einen Inbegriff von Sätzen, deren Elemente Begriffe, d. h. vollkommen bestimmt, im ganzen Denkzusammenhang constant und allgemeingiltig, dessen Verbindungen begründet, in dem endlich die Theile zum Zweck der Mittheilung zu einem Ganzen verbunden sind, weil entweder ein Bestandtheil der Wirklichkeit durch diese Verbin-

Die formell richtige Ausprägung theologischer Sätze ist aber auch abhängig von der Art, in welcher man bei der Abgrenzung der Erkenntnißobjecte verfährt, d. h. von der Erkenntnißtheorie, welche man sei es mit, sei es ohne Bewußtsein befolgt. Die Erkenntnißtheorie in dem Umfang, welcher hier gemeint ist, deckt sich mit der Lehre von dem Dinge und den Dingen, welche den ersten Theil der Metaphysik bildet[1]). Unter Metaphysik verstehen verschiedene Philosophen Verschiedenes. Ich habe deshalb im Anschluß an Aristoteles, dessen Vorgang bis auf Kant hin im philosophischen Schulgebrauch maßgebend gewesen ist, a. a. O. S. 6 (2. Aufl. S. 8.) ausgesprochen, was ich meine, wenn ich Metaphysik sage; und ich kann nicht umhin, diese Erklärung hier zu wiederholen. Die von Aristoteles aufgestellte Erste Philosophie „ist der Untersuchung der allgemeinen Gründe alles Seins gewidmet. Nun werden die Dinge, welche unsere Erkenntniß beschäftigen, als Natur und als geistiges Leben unterschieden. In der Untersuchung der allem Sein gemeinsamen Gründe wird also von den besonderen Merkmalen abgesehen, in denen man den Unterschied von Natur und von Geist vorstellt und diese Gruppen als verschiedenartige Größen erkennt. Natürliche und geistige Erscheinungen beschäftigen das metaphysische Erkennen nur sofern sie überhaupt als Dinge zu fassen sind. Denn in dem Begriff des Dinges werden die den Erscheinungen von Natur und Geist gemeinsamen Erkenntnißbedingungen festgestellt . . . . So umfassen und beherrschen freilich die metaphysischen Begriffe alle anderen auf die Besonderheit von Natur und von Geist bezogenen Erkenntnisse; sie erklären es, daß der menschliche Geist durch Erfahrung seine besonderen Wahrnehmungen an den Dingen macht, und sie demgemäß als Naturdinge und geistige Größen unterscheidet. Aber aus jener Ueberordnung der Metaphysik über die Erkenntniß aus Erfahrung folgt nicht, daß durch metaphysische Begriffe eine gründlichere und werthvollere Erkenntniß von geistigen Größen erreicht wird, als durch psychologische und ethische Beurtheilung derselben.“ Im Vergleich mit Naturwissenschaft und Ethik ist die Metaphysik elementare, blos formale Erkenntniß. Wenn Andere unter Meta-

dung von Sätzen in seiner Vollständigkeit gedacht, oder ein Zweig der menschlichen Thätigkeit durch sie geregelt wird.

1) Zum Folgenden ist zu vergleichen meine Schrift: Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr. Bonn 1881. 2. Aufl. 1887.

physik nicht die elementare Erkenntniß der Dinge im Allgemeinen, welche gegen deren Unterschied als Natur und Geist neutral ist, verstehen, sondern eine solche Gesammterkenntniß der Welt, welche zugleich elementar und zugleich die abschließende und erschöpfende Erkenntniß der Ordnung alles besondern Daseins wäre, so thuen sie es auf ihre Gefahr. Jedenfalls verfahre ich nicht unrecht und nicht unhistorisch, wenn ich mit ausdrücklicher Beziehung auf Aristoteles erkläre, welchen Umfang von Erkenntnissen ich unter dem Titel meine. Denn schließlich kommt es mehr auf die Sache an, als auf den Namen.

Von hier aus ergiebt sich zunächst, daß eine Lehre von den Dingen im Allgemeinen ohne genügenden Grund mit dem Gedanken von Gott in Verbindung gesetzt wird. Dieses ist der Fall, indem Aristoteles den Gedanken des höchsten Zweckes, den er als Abschluß der als Mittel und Zwecke geordneten Dinge, also als Ausdruck der Einheit der Welt postulirt, mit dem Namen Gott bezeichnet. Diese Combination bildet den Inhalt des teleologischen Beweises für das Dasein Gottes, der in der scholastischen Theologie gebildet wird. Der gleiche Fall liegt in dem kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes vor, in welchem die blos auf den Begriff der Dinge und ihres ursächlichen Zusammenhanges gestellte neuplatonische Weltansicht umgebildet ist. Nun ist der Gedanke von Gott in der Religion gegeben. Die religiöse Weltanschauung aber ist in allen ihren Arten darauf gestellt, daß der Mensch sich in irgend einem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Werth unterscheidet. Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs, in dem Sinne, daß die erhabenen geistigen Mächte (oder die geistige Macht), welche in oder über demselben walten, dem persönlichen Geiste seine Ansprüche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalten oder bestätigen. Also liegt der Gedanke von Gott, wenn unter diesem Worte bewußte Persönlichkeit gedacht wird, nicht im Gesichtskreise der Metaphysik, wie sie oben gedeutet ist. Die beiden lediglich metaphysisch angelegten Beweise für das Dasein Gottes führen auch nicht auf die Größe, deren Vorstellung der scholastischen Theologie im Christenthum gegeben ist, sondern nur zu Begriffen von der Welteinheit, welche gegen jede Religion neutral sind. Diese

Verwendung von Metaphysik muß also aus der Theologie ausgeschieden werden, wenn deren positiver eigenthümlicher Charakter aufrecht erhalten werden soll [1]).

Eine Lehre vom Dinge findet nur formalen Gebrauch in der Theologie, als die Methode, die Erkenntnißobjecte zu fixiren und das Verhältniß der Vielheit ihrer Merkmale zu der Einheit ihres Bestandes zu deuten. Die Regeln, welche dafür aufgestellt werden können, sind die Bedingungen für Erfahrung, durch welche die besondere Art der Dinge erkannt wird. Für die Lehre vom Dinge ist vorausgesetzt, daß unser Ich nicht von selbst die Ursache von Empfindungen, Wahrnehmungen u. s. w. ist, sondern daß diese eigenthümlichen Seelenthätigkeiten in dem Zusammensein mit den Dingen, wozu ja auch schon der menschliche Körper gehört, erregt werden. Demgemäß setzen Ontologie und Psychologie sich gegenseitig voraus, und ihre Ergebnisse entsprechen einander. Das ist auch der Fall, wenn die Begriffe von Ding und Seele in dem uns geläufigen Sinne geleugnet werden. Denn der Buddhismus läßt jede dieser Größen nur als Vielheit von Merkmalen oder Empfindungen gelten, in denen keine gesetzliche Identität oder

---

1) Die lehrreiche Schrift von Flügel, Die speculative Theologie der Gegenwart, kritisch beleuchtet (1881) hat mich nicht davon überzeugt, daß die rationale Theologie, welche in der Metaphysik Herbart's eingeschlossen ist, gegen meine oben angestellte Erörterung Recht behält. Wenn die Aufgabe dieser Metaphysik gemäß Flügel S. 323 in letzter Linie ganz dieselbe ist als die Naturforschung, da sie darauf ausgeht, das Gegebene widerspruchfrei zu erklären, so bewegt sie sich doch eben in dem allgemeinen, gegen den Unterschied von Natur und Geist gleichgiltigen Begriff der Dinge, ihrer Vielheit und Wechselwirkung. Im Verhältniß dazu ist ein Begriff von Gott, der der christlichen Vorstellung auch nur ähnlich wäre, nicht angezeigt. Wenn nun Flügel mit Herbart die Zweckverbindung der Dinge, welche von der Erfahrung her festgestellt wird, als Grund für die Wahrscheinlichkeit einer schöpferischen Intelligenz, also Gottes verwendet, so ist dieses Ergebniß weder im Sinne der wissenschaftlichen Erkenntniß der Welt nothwendig, noch brauchbar als Ausgangspunkt für eine Religionsphilosophie, die dem Christenthum gerecht wird. Die letztere Behauptung wird gerade durch die wichtigsten Ausführungen des Buches von Flügel bestätigt. Denn in der Beurtheilung der Ansichten, welche die Nothwendigkeit, Gott zu denken, der wissenschaftlichen Erkenntniß seiner Wirklichkeit gleich setzen, ist auch der metaphysische Wahrscheinlichkeitsgrund für Gottes Dasein ausgeschlossen.

Gleichheit mit sich angenommen wird[1]). Der gleiche Gedanke Heraklits hat bei den Hellenen keinen Boden gefunden. Aber in der europäischen Bildung haben wir es mit drei Formen der Erkenntniß des Dinges zu thun. Die erste ist aus der Anregung Platon's entsprungen und in dem Kreise der Scholastik heimisch[2]). So weit deren Einfluß reicht, begegnet man der Vorstellung, daß das Ding zwar durch seine veränderlichen Merkmale auf uns wirkt, und unsere Empfindung und Vorstellung anregt, daß aber das Ding hinter den Merkmalen als sich gleich bleibende Einheit von Eigenschaften ruht. Das einfachste Beispiel dieser Ansicht in der scholastischen Dogmatik ist die Auseinandersetzung des Wesens und der Eigenschaften Gottes einerseits und der Wirkungen Gottes auf die Welt und das Heil der Menschheit. Hieran ist auch noch die Eigenthümlichkeit dieser Erkenntniß anschaulich, daß man das Ding an sich vor seinen Wirkungen zu kennen vorgiebt. Man hat nämlich vergessen, daß das Ding an sich nur das zur Ruhe gesetzte Erinnerungsbild wiederholter Anschauung der Wirkungen ist, welche unsere Empfindung und Wahrnehmung an einem bestimmten Orte stetig angeregt haben. Der Fehler dieser Bestimmung des Dinges oder Erkenntnißobjectes ist in dem Widerspruch offenbar, daß das Ding als ruhend gedacht wird und zugleich in seinen erscheinenden Merkmalen wirken soll. Der Widerspruch drängt sich auch noch in der Form auf, daß das ruhende Ding in einer Raumfläche vorgestellt wird, hinter der Raumfläche, in welche dessen vorgebliche Merkmale gestellt werden. Dadurch ist es unmöglich gemacht, diese Erscheinungen als Merkmale des davon getrennten Dinges an sich zu verstehen. Die zweite Form der Erkenntnißtheorie ist von Kant entworfen, indem er unsere Verstandeserkenntniß auf die Welt der Erscheinungen beschränkt, aber das Ding oder die Dinge an sich, in deren gegenseitigen Veränderungen auch die Veränderungen in der Welt der Erscheinungen begründet sein werden, für unerkennbar erklärt. Dieser letztere Satz enthält das richtige Urtheil über die scholastische Deutung des Dinges. Der erste Satz aber entfernt sich nicht weit genug von der Scholastik, um den Fehler derselben zu vermeiden. Denn

1) Vgl. Oldenberg, Buddha S. 253 ff.
2) Vgl. Theologie und Metaphysik S. 30 ff. 2. Aufl. S. 32 ff.

eine Welt von Erscheinungen kann als Object unserer Erkenntniß nur gesetzt werden, wenn dabei angenommen wird, daß in ihnen etwas Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheint, oder die Ursache unserer Empfindung und Wahrnehmung wird. Sonst ist die Erscheinung nur als Schein zu behandeln. Kant also widerspricht durch den Gebrauch des Begriffs der Erscheinung seinem Satze, daß die wirklichen Dinge unerkennbar sind. Die dritte Form der Erkenntnißtheorie ist von Lotze aufgestellt worden. Wir erkennen in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfange und bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer constanten Veränderungen. Die genauere Erörterung und Begründung dieses Begriffes, welchem ich zustimme, habe ich in „Theologie und Metaphysik“ vorgenommen, und verweise hiemit auf diese Schrift.

Da die Theologie es nicht mit Naturdingen, sondern mit Zuständen und Bewegungen des geistigen Lebens der Menschen zu thun hat, so gehört zur Ordnung der darauf bezogenen Begriffe auch ein Gebrauch von Psychologie. In dieser Beziehung collidiren zwei Auffassungen, welche der ersten und der dritten Form der Erkenntnißtheorie entsprechen. Mit der Vorstellung von dem hinter seinen Wirkungen und Merkmalen ruhenden Dinge ist die scholastische Psychologie verbunden, welche eine vorherrschende Verwendung in der Theorie der Mystik findet. Es wird angenommen, daß hinter ihren eigenthümlichen Wirkungen des Fühlens, Vorstellens und Wollens die Seele als die Einheit der entsprechenden Kräfte, der Seelenvermögen, in ihrer Gleichheit mit sich selbst ruht. Diese Stufe der Existenz der Seele wird ferner als der Zustand betrachtet, in welchem sie die Wirkungen der göttlichen Gnade erleidet. Dieses in sich geschlossene Leben des Geistes soll namentlich der Ort der unio mystica sein, der Einwohnung des Vaters, Sohnes und Geistes, in welcher alle Gnadenwirkungen, welche unser Geist erleidet, culminiren. Erst hieraus soll es begreiflich sein, daß die wechselnden Functionen des Geistes, sein Fühlen, Erkennen, Wollen religiös gründlich afficirt und in dem Dienste Gottes thätig werden. Indem dieser Abstand zwischen den Thätigkeiten der Seele und ihrer Existenz an sich in den Dienst der Theologie genommen wird, macht er sich in dem Verfahren

Digitized by Google

der Dogmatik seit der Mitte des 17. Jahrhunderts deutlich bemerkbar[1]). So wie dieselbe ihre Spitze in der individuellen Heilsordnung erreicht, welche auch die Lehren von der Kirche und der christlichen Hoffnung beherrscht, kommt es darauf an nachzuweisen, daß über die Erleuchtung des Verstandes und die Erneuerung des Willens hinaus die geheime Vereinigung mit Gott in dem Grunde, d. h. in dem Ansich der geistigen Seele eintritt, welche die Seligkeit begründet, auch wenn, wie nach Anleitung der quietistischen Mystik hinzugefügt werden darf, das Gefühl der Seligkeit unterbrochen wird oder vorherrschend mangelt. Die Abgrenzung der Seelenthätigkeiten von den ruhenden Seelenvermögen, welche diese Verwendung in der jüngern Gestalt der orthodoxen Theologie findet, ist mit demselben Fehler behaftet, wie die Unterscheidung zwischen den erscheinenden Wirkungen eines Dinges und einem Dinge an sich, welches abgesehen von seinen Merkmalen erkennbar wäre. Wir wissen nichts von einem Ansich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes über oder hinter den Functionen desselben, in denen er thätig, lebendig und als eigenthümliche Werthgröße sich gegenwärtig ist[2]). Es ist ein Widerspruch darin, daß die Vermögen der Seele ihre Wirkungen ausüben und zugleich ruhend das eigentliche Dasein der von ihren Functionen abgetrennten Seele ausmachen sollen. Die Gedankenreihe der unio mystica, welche ohne diese falsche Distinction nicht haltbar ist, liegt auch nicht in dem Gesichtskreis der kirchlichen Lehrurkunden. Auf die Frage: Quid est habere deum? antwortet Luther nicht: Inhabitatio totius trinitatis in homine credente; sondern er antwortet psychologisch richtig, daß der Besitz Gottes für den Menschen in dessen activem Vertrauen auf Gott als das höchste Gut besteht. Daß also der Mensch die Selbstmittheilung Gottes zu seinem Heil erleidet, ist kein Gegenstand einer Erkenntniß, welche den Vorgang in dieser Gestalt fixirte und deutete, sondern wird in einer Activität des menschlichen Geistes aufgewiesen, in welcher dessen Fühlen, Erkennen und Wollen in verständlicher Ordnung zusammentreffen.

Denn alle Ursachen, welche die Seele treffen, wirken auf sie als Reize der in ihr angelegten eigenthümlichen Activität. Die

---

1) Geschichte des Pietismus II. S. 29.

2) Theologie und Metaphysik S. 23. 2. Aufl. S. 25.

Seele verhält sich allen auf sie wirkenden Ursachen gegenüber nicht einfach leidend, sondern sie nimmt alle Wirkungen auf sie in ihrer Empfindung als in einer Gegenwirkung auf, in welcher sie sich als selbständige Ursache bewährt. Die Anwendung passiver Prädicate auf den menschlichen Geist ist immer eine ungenaue Redeweise. Der Schmerz, welcher das Leiden an der Seele repräsentirt, ist nur in der Empfindung; diese aber ist der elementare Act, in welchem die Seele für sich kund giebt, daß sie dem von einer andern Ursache erfahrenen Reiz in ihrer Weise entgegenwirkt; und durch das Gefühl der Unlust vergegenwärtigt sie sich, daß die dem Reiz entsprechende Schmerzempfindung eine Störung ihres Gesammtverhaltens ist. Die Empfindungen sind nun nicht nur der Stoff der Gefühle von Unlust oder Lust, sondern auch die nothwendigen Anlässe der Vorstellungen und anderen Erkenntnißacte; Gefühle ferner sind die unmittelbaren Beweggründe für Acte des Willens. Alle Ursachen also, welche auf die Seele wirken, sind nur Anregungen der Seelenthätigkeit, welche schon in der Empfindung als dem Element alles Uebrigen sich als selbständig und eigenthümlich kund giebt. Die Eigenthümlichkeit der Seele im Vergleich mit den anderen Ursachen prägt sich nun darin aus, daß die Empfindung dem sie erregenden Reiz nicht gleich ist. Die Empfindungen von Licht und von Schall sind vielmehr etwas ganz anderes als die durch Experiment festgestellten Schwingungen des Aethers und der Luft, welche jene Empfindungen hervorrufen. Die Empfindung von Schmerz ist den Vorgängen ungleich, welche sie erregen, denn sie ist dieselbe, mag man geschlagen oder gestoßen oder auf einen Stein gefallen sein. Die Empfindung von Unrecht kann sich an die Rede eines Andern knüpfen, welcher die Absicht der Kränkung wahrscheinlich aufrichtig in Abrede stellt. Aus dieser Grundregel der Psychologie ergiebt sich für die wissenschaftliche Theologie die Aufgabe, alles was als Gnadenwirkungen Gottes auf den Christen zu erkennen ist, in den entsprechenden religiösen und sittlichen Acten nachzuweisen, welche durch die Offenbarung im Ganzen und durch die in ihr eingeschlossenen besonderen Mittel angeregt werden. Man hat auf die aus der scholastischen Psychologie entspringende aber unlösbare Frage zu verzichten, wie der Mensch vom heiligen Geist ergriffen oder durchdrungen oder erfüllt wird; vielmehr hat man das Leben im heiligen Geiste darin nachzuweisen, daß die Gläubigen die Gnadengaben Gottes

erkennen (1 Kor. 2, 12), daß sie Gott als ihren Vater anrufen (Röm. 8, 15), daß sie in Liebe und Freudigkeit, in Sanftmuth und Selbstzucht handeln (Gal. 5, 22), daß sie sich hauptsächlich vor Parteisucht hüten, hingegen den Gemeinsinn üben (1 Kor. 3, 1—4). In diesen Sätzen wird der heilige Geist nicht geleugnet, sondern anerkannt und begriffen. Diese Verfahrungsweise ist auch nichts Neues; vielmehr ist sie von Schleiermacher geübt worden, und die Deutung der Rechtfertigung aus dem Glauben in der Apologie der Augsburgischen Confession bewegt sich in diesem Schema. Soll das Christenthum praktisch verständlich sein, so kann nur diese Methode befolgt werden. Denn die Formeln über die individuelle Heilsordnung, welche auf der andern Seite erreicht und dem Glauben vorgeschrieben werden, ohne daß ihre praktische Beziehung und Erprobung direct angeknüpft würde, machen das Christenthum unverständlich. Luthardt hat es nicht zulassen wollen, daß die Abweichungen zwischen den verschiedenen Formen der Theologie auf den Unterschied in der Erkenntnißtheorie und der Psychologie zurückzuführen sind; er hat es vorgezogen, daraus auf verschiedene Arten von Christenthum zu schließen. Abgesehen davon, daß hierin die fehlerhafte Verwechselung von Theologie und Religion begangen wird, kann ich ihm soweit entgegenkommen, daß mit Hilfe der scholastischen Ontologie und der mystischen Psychologie unverständliches, neuplatonisches Christenthum, mit der anderen Methode verständliches und praktisches Christenthum zur Darstellung gelangt.

Die logischen, erkenntnißtheoretischen und psychologischen Regeln machen die ratio oder den intellectus aus, ohne welchen, wie Hollatz urtheilt, die göttliche Offenbarung überhaupt nicht aufgefaßt, jedenfalls nicht theologisch dargestellt werden kann. Sehr überzeugend setzt er hinzu: Sicut enim sine oculis nihil videmus, sine auribus nihil audimus, ita sine ratione nihil intelligimus[1]). Der Streit über die Metaphysik und Psychologie, welche in der Theologie zu verwenden wären, nöthigt jedoch, den Satz einzuschränken. Wie wir nur mit den eigenen Ohren hören und mit den eigenen Augen sehen, so können wir nur mit dem eigenen und nicht mit fremdem Verstande erkennen. Fremder Verstand aber ist jene schulmäßige Distinction zwischen dem Ding an sich und seinen Wirkungen auf uns, zwischen dem eigentlichen Leben

1) Examen theologicum p. 69.

des Geistes und seinen activen Functionen. Denn auch die Theologen, welche in ihrer Fachwissenschaft sich danach richten, werden leicht überwiesen werden können, daß sie übrigens die Dinge und die Menschen in den Formen beurtheilen, welche in der Theologie nicht gelten sollen. Für die richtigen Verstandesformen, wie für die scholastischen behält der Satz seinen Bestand, daß die revelatio supra rationem geht. Dieselbe muß gegeben sein, damit die Erfahrung von ihr ontologisch, logisch, psychologisch richtig aufgefaßt und gedeutet werden kann. Denn wenn der Satz einen andern Sinn hätte, so würde er sich in Widerspruch mit der vorher behaupteten Berechtigung der ratio in der Theologie setzen. Eine andere Bedeutung hat die ratio, indem der andere Satz aufgestellt wird, daß die Offenbarung contra rationem geht. Hierin ist die Vernunft als zusammenhängende Weltanschauung gemeint, welche die Ordnung von Natur und geistigem Leben mit solchen Mitteln des Erkennens deutet, die gegen die christliche Religion indifferent sind. Deren Welt- und Lebensanschauung ist deshalb entgegengesetzt sowohl derjenigen, welche der Materialismus hervorbringt, als auch denen, welche in den Systemen des monistischen Idealismus entworfen werden. Das sind jedoch nicht die einzigen Fälle, in welchen jener Satz seine Anwendung findet.

Die Theologie löst ihre Aufgabe, indem sie die christliche Gesammtanschauung von Welt und menschlichem Leben unter der Leitung des christlichen Gedankens von Gott und nach der Bestimmung der Seligkeit der Menschen im Reiche Gottes vollständig und deutlich im Ganzen und Einzelnen und die Nothwendigkeit in der Wechselbeziehung ihrer Glieder aufweist. Sie kann weder einen directen noch einen indirecten Beweis der Wahrheit der christlichen Offenbarung dadurch antreten, daß sie deren Uebereinstimmung mit irgend einer philosophischen oder juristischen Weltanschauung zu erweisen sucht. Denn zu diesen steht eben das Christenthum in Gegensatz. Und so oft in Systemen des monistischen Idealismus selbst deren Uebereinstimmung mit dem Christenthum behauptet und dessen leitende Vorstellungen in der philosophischen Gesammtansicht verarbeitet worden sind, so ist der Gegensatz des Christenthums auch dagegen immer wieder erprobt worden. Der wissenschaftliche Beweis für die Wahrheit des Christenthums wird überhaupt nur in der Linie des schon von Spener ausgezeichneten Gedankens gesucht werden dürfen. Wer den Willen

Gottes erfüllen will, wird erkennen, daß Christi Verkündigung wahr ist (Joh. 7, 17). Hiemit ist angedeutet, daß das Christenthum seine Bewährung nicht findet, wo immer das Gebiet des geistigen Lebens und des gemeinschaftlichen Handelns der Menschen aus allgemeinen Gründen der Welterklärung begriffen werden soll, sondern wo man die Erkenntniß jenes Gebietes gegen die der Natur und ihrer Gesetze abstuft. Die Unterordnung des Ethos unter den Begriff des Kosmos ist immer das Merkmal heidnischer Weltanschauung, vor welcher das Christenthum nicht zu Recht besteht und niemals mit Erfolg seine Rechtfertigung erstrebt. Auch wenn eine solche Erklärung der Welt von einem Begriff Gottes aus unternommen wird, führt sie keine Gewähr mit sich, die Wahrheit des Christenthums zu beweisen. Das Christenthum schließt die Abstufung des Ethos gegen die Naturwelt in Hinsicht des Werthes in sich, indem es die Seligkeit als den höchsten und alles Uebrige beherrschenden Werthbegriff für den Menschen an die Theilnahme am Reiche Gottes und die Herrschaft über die Welt knüpft. Seine Darstellung in der Theologie wird also durch einen Beweis der Art zum Abschluß kommen, daß das christliche Lebensideal und kein anderes den Ansprüchen des menschlichen Geistes an die Erkenntniß der Dinge überhaupt genugthut.

4. Diese Bedingungen der systematischen Theologie treten nothwendig in den Gesichtskreis der folgenden monographischen Darstellung, da (S. 13) alles, was in den Bereich der Erlösung durch Christus hineinfällt, auf den Zweck der Seligkeit im Reiche Gottes bezogen werden muß, wenn es als nothwendiges Glied der christlichen Gesammtanschauung verstanden werden soll. Die Darstellung der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung wird in vier Hauptabtheilungen ausgeführt werden. Erstens wird festgestellt werden, was unter Rechtfertigung und Versöhnung gemeint ist; von welchem Attribute Gottes aus, in welcher Relation auf die Menschen, und in welchem Umfange die Rechtfertigung gedacht werden muß; endlich in welchen subjectiven Functionen diese von Gott abzuleitende Verhältnißbestimmung zum wirksamen Ausdruck kommt. Zweitens sind die positiven und die negativen Voraussetzungen der religiösen Wahrheit der Rechtfertigung zu entwickeln, die Idee von Gott; die Beurtheilung der menschlichen Sünde; die religiöse Schätzung der Person und des Lebenswerkes

Christi. Drittens ist der Beweis zu führen, warum der Gedanke der Rechtfertigung im Glauben innerhalb des Christenthums überhaupt nothwendig, und warum dieselbe von Christus als dem Offenbarer Gottes und als dem Vertreter der Gemeinde abhängig ist. Viertens wird in der Weise der Folgerung erwiesen werden, warum die Rechtfertigung gerade in den religiösen Functionen erscheint, welche in Betracht kommen, und wie sich zu denselben die sittliche Selbstthätigkeit verhält.

Erstes Capitel.

Die Definition der Rechtfertigung.

5. Die Rechtfertigung und Versöhnung der Sünder mit Gott sind, als Wirkung Gottes durch die Vermittelung Christi gedacht, eigentliche religiöse Begriffe. Solche Begriffe werden nämlich im Schema der Wirkung auf die Menschen hin — Wirkung im allgemeinsten Sinne verstanden — gebildet. Der Begriff der Sünde, welche die Menschen begehen, ist allerdings auch ein religiöser Begriff im Unterschied von Unrecht und Verbrechen. Aber hierin ist nur eine Schätzung des Unwerthes von Unrecht und Verbrechen im Vergleich mit Gottes Vorschrift und Ehre ausgedrückt. Sünde also ist ein religiöser Begriff indirecter Art, indem er sich nicht dazu eignet, als Wirkung Gottes auf die Menschen hin verstanden zu werden. Und wenn man gemeint hat, auch diesen Begriff den direct religiösen Begriffen conformiren zu sollen, um das System derselben formell gleich zu gestalten, so hat man Fehler begangen. Aber die Vorstellungen davon, was das Christenthum als die fundamentalen Gegenwirkungen Gottes gegen die Sünde darbietet, treten nothwendig in der Form directer religiöser Begriffe auf. An den religiösen Begriffen sind ferner zwei Merkmale wahrnehmbar, welche von vorn herein festgestellt werden müssen. Sie sind immer der Besitz einer Gemeinde und sie drücken nicht blos eine Beziehung zwischen Gott und den Menschen aus, sondern immer zugleich eine Beziehung Gottes und der an ihn glaubenden Menschen auf die Welt. Alle Religionen sind gemeinschaftlich; und wenn wir in den bestimmten Fällen beobachten können, daß ein Religionsstifter für eine Zeit der einzige Träger seiner Ueberzeugung ist, so wird dies einmal dadurch ausgeglichen, daß er in der Absicht handelt, seinen Besitz Anderen mitzutheilen,

also eine Gemeinde zu bilden; dann aber erscheint derselbe vor diesem Erfolge vielmehr als Träger einer Offenbarung und nur untergeordneter Weise als Subject der bestimmten Religion. Alle Religion ist also Gegenstand unserer wissenschaftlichen Beobachtung in der Form der Gemeinde, deren Glieder gewisse Wirkungen Gottes auf sie übereinstimmend anerkennen und kund geben, daß sie demgemäß sich in identischer Weise selig fühlen. Wenn man also die genauere Erkenntniß einer Religion an ein einzelnes Individuum derselben knüpft, das man von den übrigen gleichartigen Subjecten isolirt, so wird man bei diesem Verfahren sich zu hüten haben, die gegebene Gemeinschaft in der Religion außer Ansatz zu lassen. Denn dieselbe schließt noch andere Bedingungen in sich, als die Gleichartigkeit aller ihrer Glieder. Man wird also nicht erst nachträglich die Gemeinschaftlichkeit der Religion zu beachten haben, nachdem man das einzelne Subject als Typus aller übrigen analysirt hat. Vielmehr sind die vollständigen Bedingungen der Gemeinschaft schon von vorn herein bei der Beobachtung des typischen einzelnen Subjectes in Betracht zu ziehen. Wird dieses in der wissenschaftlichen Untersuchung und Deutung der Erscheinungen von Religion unterlassen, so werden Fehler begangen, die in der nachträglichen Erwägung der Gemeinschaftlichkeit einer Religion fortwirken. Sind also Rechtfertigung und Versöhnung der Sünder Hauptbestimmungen der christlichen Religion, so werden sie an dem Einzelnen nur dann richtig beobachtet und gedeutet werden, wenn zugleich dessen Stellung in der christlichen Gemeinde wahrgenommen wird.

Schon die Gemeinschaftlichkeit der Religion läßt erkennen, daß die Welt einen nothwendigen Beziehungspunkt in ihrer Gesammtanschauung bildet. Denn die Vielheit von Menschen, an welchen eine gemeinsame Religion beobachtet wird, bewirken ihren Austausch und die sinnenfällige Darstellung derselben im Cultus mit solchen Mitteln, welche die Stellung der Menschen in der Welt bezeichnen. Dieser Umstand aber wird für eine Religion nicht gleichgiltig sein; vielmehr wird, da auch der Gedanke an Gott oder Götter irgendwelche Beziehung auf die Welt in sich schließt, jede religiöse Gemeinde als solche sich entweder negativ oder positiv zu der Welt verhalten, in der sie steht. Näher angesehen besteht jede Religion in dem Streben nach Gütern oder einem höchsten Gut, welche entweder zur Welt gehören, oder nur im

Vergleich mit ihr verständlich sind; und dieses Streben begründet sich auf göttliches Wesen, das eine umfassendere Macht über die Welt zu besitzen verspricht, als dem Menschen zu Gebote steht. Aus diesen Gründen kann man jede Religion nur dann richtig vorstellen, wenn man sie in einem andern Schema versteht, als dem meistens üblichen, nämlich daß Religion Verhältniß zwischen Menschen und Gott sei. Der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben. Denn es handelt sich jedesmal darum, daß die in der Welt stehende Religionsgemeinde gewisse Güter in der Welt oder über der Welt durch das göttliche Wesen zu gewinnen sucht, weil dasselbe über die Welt mächtig ist. Und wenn, wie im Brahmanismus (oder auch im Neuplatonismus), die Verneinung der Welt um Gottes willen erstrebt wird, so ist doch in dem Ansatz dieser Religion die von Gottes und des Menschen wegen vorhandene Welt eingeschlossen, um durch die religiöse Thätigkeit der Menschen verneint zu werden. Das Christenthum erwartet in demselben Schema begriffen zu werden. Die Theologie freilich ist regelmäßig nicht darauf gefaßt. Sie stellt die Frage nach dem Inhalte der Religion, so wie es Melanchthon gethan hat, in dem Schema der mystischen Situation, wo die Seele, welche Gott schaut, ihn so schaut, als wenn sie allein von Gott geschaut würde, und als wenn außer ihm und ihr nichts vorhanden wäre[1]). Diese Methode ist auch durch Schleiermacher nicht abgeworfen, sondern vielmehr bestätigt worden. Dessen Deutung der Religion als des Gefühls der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott ist auf die volle Neutralität beider Factoren gegen die Welt angelegt, indem die letztere als das Object des discreten Erkennens und des Wollens vorbehalten wird. Erst nachträglich wird die Welt an die religiöse Function herangezogen, sofern das Gefühl eine Combination mit dem Erkennen oder Wollen soll eingehen müssen, wenn es einen Zeitmoment ausfüllt, also in die Erfahrung tritt. Allein dieses ist eine nicht minder undeutliche Annahme, als der Begriff vom religiösen Gefühl selbst, und hat nicht zu hindern vermocht, daß dieser Begriff in seiner fehlerhaften Analogie mit dem mystischen Schema ver-

---

1) **Bernhardus** in Cant. Canticorum 69, 8. Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 59.

standen worden ist. Diesen Beobachtungen gemäß sind also auch die religiösen Begriffe von Rechtfertigung und Versöhnung nicht in ihrer isolirten Anwendung auf das einzelne Subject, sondern auf dieses als Glied der Gemeinde der Gläubigen richtig zu deuten, und sie drücken eine Veränderung der Stellung zu Gott nicht aus, ohne zugleich eine Veränderung der Stellung derer, die bisher Sünder waren, zur Welt in sich zu schließen. Dieser Umstand ist in der theologischen Ueberlieferung darin anerkannt, daß Rechtfertigung gleich Sündenvergebung gesetzt, diese aber als Aufhebung der göttlichen Strafen gedeutet wird. Denn deren Stoff besteht immer in einer Stellung des Menschen zur Welt. Es wird gegen die eben erörterte Regel eingewendet, die Religion sei das Verhältniß zwischen den Menschen und Gott, die Beziehung desselben auf die Welt aber bezeichne die Anwendung desselben. Dieses ist eine unstatthafte Distinction. Die Beziehung der Religion auf die Welt kann nicht als Accidens, welches dasein oder nicht dasein kann, ohne die Substanz der Religion zu verändern, angenommen werden, wenn wir z. B. im Christenthum Gott als den Schöpfer und Leiter der Welt und uns selbst als Theile derselben denken müssen. Wer dieses unterschlägt, macht einen unvollständigen Ansatz der Sache, die er erkennen will, er begeht also einen Fehler.

6. Auch das Reich Gottes ist ein directer religiöser Begriff. Das zeigt sich, wenn man den ursprünglichen Wortlaut: Herrschaft Gottes beachtet. Denn diese Verbindung drückt deutlich eine auf die Menschen gerichtete Wirkung Gottes aus. Darin ist zweierlei zusammengefaßt. Das Reich Gottes ist das höchste Gut, welches Gott an Menschen verwirklicht, und zugleich ihre gemeinschaftliche Aufgabe, da die Herrschaft Gottes nur an der Leistung von Gehorsam durch die Menschen ihren Bestand hat. Beide Bedeutungen stehen in Wechselwirkung. Hiedurch aber wird es bedingt, daß der Begriff des Reiches Gottes als ein religiöser Begriff anderer Ordnung erscheint als Rechtfertigung und Versöhnung. In diesen Wirkungen Gottes auf die Sünder, so weit sie bisher erläutert sind, ist für eine correspondirende Selbstthätigkeit der Menschen kein Raum gelassen. Hingegen das sittliche Handeln, welches von der Aufgabe des Reiches Gottes oder von der Herrschaft Gottes in Anspruch genommen wird, also in diesem Begriff mitgedacht werden muß, ist durch die Selb-

ständigkeit und Verantwortlichkeit der Unterthanen Gottes getragen. Der Umfang wie die Art der einzelnen Aufgaben, welche die Gesammtaufgabe des Reiches Gottes ausfüllen, ist so beschaffen, daß eine positive Aufmerksamkeit und stetige Absicht auf ihre Ausführung als einzelner und auf ihren Zusammenhang gerichtet werden muß. Demnach unterscheidet sich der Begriff des Reiches Gottes von jenen anderen Wirkungen der Gnade Gottes in eigenthümlicher Weise. Es wird sich fragen, ob diese verschiedene Art der Hauptgedanken im Christenthum nicht ein Hinderniß für die Bewährung seiner Gesammtanschauung darbietet, und ob die Definition dieser Religion (S. 13) diesem Hinderniß Stand hält.

Man wird vielleicht, um den Schein des Widerspruches zu beseitigen, daran erinnern können, daß beide Begriffsreihen gegen einander abgestuft sind, daß die Rechtfertigung und Versöhnung die Menschen als Sünder angeht, das Reich Gottes dieselben als Versöhnte. Jedoch trifft diese Auskunft nicht durchaus zu. Denn sie hätte den Sinn, daß in dem Moment der Rechtfertigung, welcher der Berufung zum Reich Gottes logisch vorangeht, das Prädicat der Sünde überhaupt außer Geltung tritt. Dieses ist aber nicht der Fall, da die Rechtfertigung so gemeint ist, daß sie das ganze Leben des Christen umspannt, und in dieser constitutiven Bedeutung auch immer an die Sünde und Schuld erinnert, also das Bedürfniß ihrer Fortdauer einprägt (S. 7). Ist es so gemeint, daß gerade durch die Wirkung der Rechtfertigung die Sünde constatirt wird, so lange der Christ lebt, so fällt in dieselbe Zeit auch die Zumuthung der selbständigen Betheiligung am Reiche Gottes. Dann aber ist die vorgeschlagene Lösung der Schwierigkeit ungenügend.

Die Gleichartigkeit beider Gedankenreihen wird durch zwei Betrachtungsweisen festgestellt. Einmal wird das als selbständig vorgestellte Handeln, sei es auf den Zweck der Seligkeit, sei es auf den der guten Werke hin, unter die Gnade Gottes eingeordnet oder in die Wirkung Gottes auf die Menschen aufgenommen. Dahin weisen einige Aussprüche von Aposteln. Paulus (Phil. 2, 12. 13) fordert dazu auf, daß Jeder sein Heil mit Furcht und Zittern werkthätig erstreben solle; denn derjenige, welcher das Wollen und das Ausführen in den Gläubigen wirkt, sei Gott. Der Verfasser des Hebräerbriefes (13, 21) richtet seinen Wunsch darauf, daß Gott die Leser vollkommen mache in jedem guten

Werk, seinen Willen zu erfüllen, indem er selbst in ihnen das ihm Wohlgefällige durch die Vermittelung Christi wirkt. Johannes erkennt (1 Joh. 2, 5; 4, 12) in der Uebung der Liebe durch die Christen im Grunde die Vollendung der Liebe Gottes zu uns, d. h. ihre vollendete Offenbarung (II. S. 374), welche also nicht stattfände, wenn die Wirkung Gottes nur bis dahin reichte, daß die Gläubigen zur Uebung der Liebe blos befähigt würden. Diese religiöse Beurtheilung des sittlichen Wirkens im Christenthum ist auch in der spätern Lehrbildung befolgt worden. In der katholischen Theologie wird die Geltung des Begriffs der Verdienste der Gläubigen, welcher durch deren Freiwilligkeit bedingt ist, zum Schlusse durch den Satz compensirt, daß alles Verdienst nur Wirkung der im vollen Sinne gedeuteten Gnade ist (I. S. 108. 111). Ebenso ist in der lutherischen Theologie das sittliche Handeln der Gläubigen als Wirkung der regeneratio in das Gnadenwirken Gottes eingeschlossen, und derselbe Gedanke wird von Calvin durch den Begriff von der perseverantia gratiae noch verstärkt. Nun sind die leitenden apostolischen Aussprüche in diesen Formen der Theologie niemals so verstanden worden, als ob sie den gemeinten Vorgang mechanisch erklären wollten, und daß diese Deutung die vorher zugelassene Vorstellung von der menschlichen Selbstbestimmung ausschließen sollte. Auch die Dogmatik des Calvinismus will die menschliche Freiheit im Unterschiede von aller Natur bei dem Gnadenwirken Gottes vorbehalten. Das heißt, überall wird hiebei die psychologische Rücksicht genommen, daß auch die Gnadenwirkungen Gottes den Menschen nur dazu anregen, sie in einer ihm eigenthümlichen Weise sich anzueignen. Man darf demgemäß fragen, welches Interesse der Erkenntniß dadurch befriedigt wird, daß einer, der seine Seligkeit durch eigenes Streben erwirkt, Gott als den Urheber seiner Absicht und seiner Selbstthätigkeit betrachtet? Wodurch ist diese doppelte Betrachtungsweise angezeigt? Ich meine, durch die Rücksicht auf den einzelnen Fall und die Rücksicht auf das Ganze der sittlichen Weltordnung. Für die Beschäftigung des Einzelnen mit seiner Lebensaufgabe, seiner Pflichtleistung und Charakterbildung ist die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit für sich die Form, welche immer im Vordergrunde steht, so bestimmt man sich auf die Gnade Gottes stützt. Reiht man sich aber in der eigenen Selbstbeurtheilung in das Ganze ein, in dessen Dienste man thätig ist, hat

man eine Lebensleistung, welche im Zusammenhange zu deuten ist, welche man erworben hat, ohne die vorausgehende eigene Absicht dafür geltend machen zu können, so ist das Urtheil des Paulus der richtige Maßstab der Demuth, die dem Christen ziemt.

Umgekehrt ergiebt die genauere Betrachtung des Begriffs der Rechtfertigung, daß mit dieser Wirkung Gottes auch kein mechanischer Vorgang an dem Menschen gemeint ist. Denn ihre Beziehung auf den Glauben hat theils den Sinn, daß diese selbstthätige Function des Menschen, ohne deren Beachtung die Rechtfertigung nicht vollständig gedacht wird, unter dieser Wirkung Gottes mitbegriffen wird, theils den Sinn, daß die Rechtfertigung, indem sie die Gegenwirkung des Menschen, den Glauben hervorruft, in dieser Form dem Gläubigen eigen ist und als Motiv der eigenthümlichen religiösen Haltung, die ihm zukommt, fortdauert. In beiden Beziehungen also sind die Begriffe vom Reiche Gottes und von der Rechtfertigung gleichartig. Dieses trifft insofern ein, als einmal in beiden Begriffen Gnadenwirkungen Gottes ausgedrückt sind, und wiederum der Erfolg derselben nur in Thätigkeiten wahrgenommen wird, die in der Form der persönlichen Selbständigkeit verlaufen. Sie bieten also wirklich kein Hinderniß dar, sie in der Gesammtanschauung des Christenthums auf einander zu beziehen. Diese Abwechselung zwischen beiderlei Sätzen aber kann in der Dogmatik nicht umgangen werden. In derselben werden alle religiösen Vorgänge im Menschen unter der Bestimmung der göttlichen Gnade, also vom Standpunkte Gottes aus aufgefaßt. Nun ist es aber unmöglich, diesen Standpunkt an unserer Erfahrung so durchzuführen, daß dadurch die vollständige Erkenntniß der Gnadenwirkungen erreicht würde. Denn unsere Erkenntniß findet ihren Standpunkt in der formellen Entgegensetzung gegen Gott. Nur momentan können wir uns auf den Standpunkt Gottes selbst versetzen; die Dogmatik also, welche in lauter Sätzen dieses Gepräges verläuft, bliebe unverstanden, und bestände aus Worten, die eben nicht unsere Erkenntniß ausdrücken. Kommt es darauf an, die Dogmatik nicht blos als die Erzählung der großen Thaten Gottes, sondern als das System des von Gott bewirkten Heiles zu entwerfen, so ist es nothwendig, die Wirkungen Gottes, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Mittheilung des heiligen Geistes, Verleihung der Seligkeit im höchsten Gute so erkennen zu lehren, daß die entsprechenden Selbstthätigkeiten analysirt wer-

den, in welchen die Wirkungen Gottes vom Menschen angeeignet werden. Dieses Verfahren ist schon von Schleiermacher eingeschlagen worden. Solche, welche der theologischen Arbeit fern stehen, wenden nun gegen diese Methode ein, es käme ihnen auf die objective Haltung der dogmatischen Lehren an, und nicht auf die Deutung derselben in der Abspiegelung im Subject; dieses Verfahren mache die Sache unsicher. Diese Meinung steht außer Verhältniß zu der richtigen Theorie des Erkennens, welches auch die sinnenfälligen Objecte nicht an sich, sondern so wie wir sie vorstellen, beobachtet und erklärt. Wenn als Dogmatik nur die objective Beschreibung göttlicher Wirkungen beabsichtigt werden soll, so wird ferner auf das Verständniß der praktischen Beziehung derselben verzichtet. Nämlich außerhalb der Selbstthätigkeit, in welcher wir die Wirkungen Gottes aufnehmen und für unsere Seligkeit verwerthen, haben wir auch kein Verständniß der objectiven Dogmen als religiöser Wahrheiten. Ein objectives Erkennen ist in diesem Gebiet ein nicht interessirtes Erkennen. Ein solches ist freilich in der Naturwissenschaft am Orte; in der Theologie aber, so kaltblütig sie in formeller Beziehung entworfen werden mag, hat man es mit geistigen Vorgängen der Art zu thun, an welchen unsere Seligkeit hängt. Die Erkenntniß derselben wird also durch blos objective Schilderung nicht erschöpft, vielmehr in sehr ungenügender Weise ausgeführt. Wer demnach meint, daß durch die hier zu befolgende Methode die Wahrheiten des Christenthums verflüchtigt und der Gefahr des Zweifels ausgesetzt werden, verräth endlich, daß er wenig religiöse Erfahrung, namentlich auch davon keine Erfahrung hat, daß der Zweifel um so näher liegt, je objectiver die Wahrheiten des Christenthums erzählungsmäßig überliefert werden.

7. Die Gesammtanschauung des Christenthums wird durch die Rechtfertigung und Versöhnung und durch die Verheißung und die Aufgabe des Reiches Gottes beherrscht. Daß dieses höchste Gut nicht anders als Grund der Seligkeit verheißen ist, als indem es zugleich die Aufgabe der Christen ist, drückt die eminent sittliche Bestimmtheit dieser Religion aus. Nun kann aber die Abzweckung der Rechtfertigung auf dieses Ziel entweder direct oder indirect gemeint sein. Das heißt: Entweder ist die Rechtfertigung zu verstehen als die Verleihung der Fähigkeit zu den

sittlichen Leistungen gegen die anderen Menschen, welche die Aufgabe des Gottesreiches ausfüllen; das wäre eine directe Beziehung. Oder die Rechtfertigung ist zu verstehen als die Herstellung der religiösen Beziehung zu Gott, welche dem Sünder mangelt und ihm für sich unmöglich ist; und dieses wäre die Begründung einer selbständigen werthvollen Qualität, welche, indem sie in ihren eigenen Functionen erscheint, sich zur sittlichen Thätigkeit gegen die Menschen nur als conditio sine qua non verhielte. Diese beiden Auslegungen des Begriffs vertheilen sich auf die katholische und auf die evangelische Kirche. Um die Geltung der einen oder der andern dreht sich der Streit zwischen den Theologen beider Kirchen. Freilich wie der Streit gewöhnlich von den katholischen Wortführern ausgeübt wird, pflegen dieselben nicht zu wissen, daß man auf der einen und auf der andern Seite mit dem gleichlautenden Worte die verschiedenen Beziehungen verknüpft, in welchen das Christenthum sich als Religion und wieder als sittliches Leben bewährt. Denn die römische Lehre von der Justification will die Gründe und Mittel angeben, durch welche aus einem Sünder ein activ Gerechter wird; sie will also die Befähigung des an Christus Glaubenden zu seiner sittlichen Bestimmung erklären. Deshalb nimmt sie auch die Mitwirkung der menschlichen Freiheit mit der Gnade in Anspruch. Hingegen die reformatorische Lehre von der Justification will es begründen, warum der im Christenthum Wiedergeborene, trotz der bleibenden Unvollkommenheit seiner sittlichen Leistung, der Gemeinschaft mit Gott, seines Heiles und seiner Seligkeit, also seiner im Christenthum beabsichtigten religiösen Bestimmtheit sicher ist und dieselbe im Vertrauen auf Gott in allen Lagen des Lebens auszuüben vermag (I. S. 142. 181). Demgemäß scheint der Streit der großen abendländischen Confessionen geschlichtet werden zu können, wenn nur die eine der andern es nachsähe, daß sie das identische Wort auf verschiedene Probleme anwendete, oder wenn zu erwarten wäre, daß die eine oder die andere ihren dogmatischen Sprachgebrauch veränderte. Denn die Schwierigkeit scheint nur in dem katholischen Mißverständniß zu liegen, als ob wir mit dem abweichenden Sinne der Rechtfertigung dasselbe zu erreichen meinten, was die Katholiken mit ihrem Begriffe ausdrücken. Da wir nun dasselbe, was die Katholiken Justification nennen, unter dem Titel der Wiedergeburt und der Heiligung anerkennen, so könnte man vielleicht

hiefür den katholischen Titel der Gerechtmachung annehmen, und unsern Begriff der Rechtfertigung durch den Titel Versöhnung oder Hinzuführung zu Gott ersetzen. Durch diese Veränderung des Sprachgebrauches würde der Streit geschlichtet werden, wenn er ein Wortstreit wäre; jedoch durch eine Nachgiebigkeit der bezeichneten Art würde vielmehr klar werden, daß ein sachlicher Widerspruch obwaltet. Denn was wir Rechtfertigung oder Versöhnung nennen, was wir als die religiöse Bestimmtheit des subjectiven Lebens, als im Princip unabhängig von der sittlichen Selbstbethätigung verstehen, und so in bestimmten religiösen Functionen nachweisen können, fällt in der katholischen Lehre unter den Begriff der Hoffnung. Diese Function aber wird den Functionen des Glaubens und der Liebe, in denen die Justification erreicht wird, nachgestellt. Der katholische Lehrbegriff ist zunächst darauf eingerichtet, daß die sittliche Selbstthätigkeit im christlichen Leben erklärt werde. Wenn dieselbe durch die Anstrengung des freien Willens im Einklang mit der gratia cooperans richtig zu Stande kommt, so wird auch die Hoffnung, welche in unvollkommenem Grade der Liebe voran gehen kann, in ihrer Art erst vollendet, weil man auf diejenigen am sichersten seine Hoffnung setzt, welche man als Freunde kennt. Nun richtet sich die Hoffnung wesentlich auf die ewige Seligkeit; unter diesem höchsten Zweck umfaßt sie aber auch alle Wirkungen der Allmacht und Barmherzigkeit Gottes, also die Bewährungen seiner Vorsehung [1]). Hingegen der evangelische Begriff von der Rechtfertigung soll die religiöse Bestimmtheit des subjectiven Lebens erklären, welche die Gewißheit des ewigen Lebens einschließt, welche gegen die Abhängigkeit von der Welt durch die Sünde die Freiheit über der Welt und das Vertrauen auf Gottes Vorsehung eingetauscht hat und demgemäß die Voraussetzung für die Lösung der sittlichen Aufgaben bildet. An dieser Formulirung des Gegensatzes zwischen den beiden Confessionen zeigt sich, daß derselbe qualitativ ist; zugleich bewährt sich hieran, daß die Heilswirkungen Gottes in den entsprechenden selbständigen Functionen der Empfänger jener Heilswirkungen verstanden werden müssen. Dieses Gesetz ist freilich so allgemein ausgedrückt, daß es die Bedingungen noch nicht einschließt, unter welchen die religiöse Selbständigkeit des Evangelischen sich

---

[1]) Thomas Aq. Summa theol. II. 2. qu. 17. art. 8.

der Unselbständigkeit des Katholiken gegenüberstellt; jedoch führt diese praktische Fassung des Gegensatzes der Confessionen zu einer eigenthümlichen Umgrenzung der in dem Begriff der Rechtfertigung gestellten theologischen Aufgabe. Die in demselben ausgedrückte Wirkung Gottes muß so verstanden werden, daß die religiöse Aneignung derselben dem Gläubigen eine Selbständigkeit gewährleistet, welche ihn von der im Katholicismus auferlegten Unselbständigkeit specifisch unterscheiden wird.

Erstreckt sich der confessionelle Gegensatz, der sich an den Streit über den Begriff der Rechtfertigung anknüpft, so weit, so begründet die Abweichung von dem reformatorischen Dogma, welche Döllinger [1]) in gewissen Formeln evangelischer Theologen wahrnimmt, noch lange nicht die Aussicht auf die Wiedervereinigung der Kirchen. Denn dieselben evangelischen Theologen, welche die Rechtfertigung als analytisches Urtheil über den Werth des subjectiven Glaubens deuten, werden schwerlich auf diejenigen Folgerungen eingehen, welche im katholischen System mit dem Begriff der Gerechtmachung zusammenhängen. Zu der scheinbaren Annäherung an die katholische Lehrformel sind sie theils durch den Pietismus theils durch dialektische Schwierigkeiten geführt worden, welche die alte lutherische Auffassung der Rechtfertigung als des synthetischen Urtheils über den einzelnen Sünder, und zwar unter der Bedingung seines aus der Wiedergeburt entsprungenen Glaubens begleiten (I. S. 304. 550); diese Schwierigkeiten aber müssen und können durch eine andere Formel gehoben werden.

8. Die Rechtfertigung bedeutet im Sinne der evangelischen Kirche im Allgemeinen den Act Gottes, welcher die religiöse Eigenthümlichkeit der an Christus Glaubenden begründet. Die in diesem Begriffe bezeichnete Wirkung Gottes an dem Christgläubigen ist eine positive. Jedoch nicht nur Paulus, welcher der Urheber dieses Sprachgebrauches ist, vertauscht beliebig den positiven Ausdruck der Rechtfertigung mit dem negativ klingenden der Vergebung der Sünden, sondern in den Reden Christi begegnet man (mit Ausnahme von Lc. 18, 14) nur dieser Formel. Denn dieselbe stützt sich direct auf die alttestamentliche Gedankenbildung, während der von Paulus ausgeprägte Begriff im Gegensatz gegen die

---

1) Kirche und Kirchen. S. 429.

pharisäische Verschiebung des Begriffes der activen Gerechtigkeit gebildet ist (II. S. 308). Jesus konnte sich, ebenso wie die Männer des Alten Testaments, an der negativ klingenden Formel genügen lassen, indem sie dieselbe zur Beurtheilung von Erscheinungen von Sünde im Leben des israelitischen Volkes verwendeten. So sehr nämlich die Sünden von Israeliten, für welche Vergebung erwartet oder ertheilt wird, eben dadurch als Störungen der bestimmungsmäßigen Gemeinschaft mit Gott beurtheilt werden, so wird doch zugleich der positive Bestand derselben im israelitischen Volke nach dem Maße der alten Bundschließung von den alttestamentlichen Zeugen wie von Christus vorausgesetzt. Hingegen Paulus war ebenso bestimmt auf die Bildung des positiven Begriffes der Rechtfertigung hingewiesen, als er ihn der Anschauung von der Gesammtsünde der Menschheit gegenüberstellt, innerhalb welcher er sich grundsätzlich darüber hinwegsetzt, daß die Juden an dem durch das mosaische Gesetz vermittelten Gemeinwesen eine wenn auch untergeordnete Form der Gemeinschaft mit der göttlichen Gnade besaßen. Denn so wenig er sich in einzelnen Fällen der Eindrücke davon entschlagen kann, was die Israeliten durch die Gesetzgebung vor den Heiden voraus haben (Röm. 2, 17—20; 3, 1. 2; 9, 4. 5), so kommt dieses eben bei seinen entscheidenden Aussprüchen über die Sünde des Menschengeschlechtes und über die Bestimmung des Gesetzes zur Mehrung der Sünde nicht in Betracht. Also weil Paulus die Rechtfertigung durch Christus nur durch die an Abraham geknüpfte Verheißung und durch Sprüche späterer Propheten, hingegen nicht durch das israelitische gesetzliche Gemeinwesen vorgebildet sein läßt, und weil er in der Rechtfertigung die göttliche Heilswirkung auf die Gesammtheit von Menschen gegenüber der allgemeinen Sünde erkennt, bevorzugt er den unzweifelhaft positiven Begriff, und gebraucht die Formel der Vergebung der Sünde, die er dem Alten Testament entlehnt, nur zur Verdeutlichung des Sinnes seiner Formel.

Indem nun die Reformatoren beide Begriffe abwechselnd anwendeten, und ihnen ausdrücklich volle Aequivalenz und gleichen Umfang beilegten, so erklärt sich diese Thatsache aus dem Eindrucke ihrer Stellung innerhalb der Kirche, als dem Gebiete der positiven Gemeinschaft mit der göttlichen Gnade. Verglichen mit diesem Organismus der Gnade erschien für Luther auch die Sündhaftigkeit der Menschen in der Kirche, so schwer er sie be-

urtheilte, als eine Ausnahme, so daß die Gegenwirkung durch den negativen Ausdruck genügend deutlich bezeichnet war. Empfahl sich jedoch der positive Ausdruck Rechtfertigung nicht blos durch den Gebrauch des Paulus, sondern auch durch die antithetische Beziehung auf die allgemeine Sünde, so standen die Reformatoren nicht an, auch in dieser Combination die beiden Formeln als gleichbedeutend zu behandeln. Denn indem sie ursprünglich die positive Gnade Gottes als den Grund der gesammten Heilsordnung fest im Auge behielten, und demgemäß den Zusammenhang durch die Gnade als die gegebene Lage der Christen gegen Gott geltend machten, so erschien es ihnen gleich werth, ob die Gnade als Rechtfertigung dem ungerechten Gesammtzustand entgegentrat, oder ob sie als Sündenvergebung zur Beseitigung der Störung der gegebenen Gnadengemeinschaft der Christen mit Gott diente. Ein Bestreben, beide Begriffe zu unterscheiden, findet sich in der Dogmatik erst ein, nachdem die Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes und von dem Gesetze als der ursprünglichen Ordnung des Verhältnisses zwischen Menschen und Gott herausgearbeitet worden war, und demnach die Gnade in die Stellung einer nur relativen Ordnung Gottes einrückte. Erst unter dieser Bedingung unterscheidet man Sündenvergebung als die negative und Rechtfertigung als die positive Wirkung. Indessen macht sich neben dieser spätern Auffassung immer wieder die reformatorische Instanz geltend, daß beide Ausdrücke nur verbaliter unterschieden, jedoch in der Sache, die sie bezeichnen, identisch seien (I. S. 279). Die Bestimmung des Begriffs der Rechtfertigung wird also aus historischen Gründen an die Annahme anzuknüpfen haben, daß die Rechtfertigung gleichbedeutend mit Sündenvergebung ist.

9. Unter Sündenvergebung verstehen nun die orthodoxen Theologen der lutherischen wie der reformirten Schule die Erlassung der Strafen, welche gemäß der göttlichen Gerechtigkeit den Sünden nothwendig folgen. Da nun dieselben Theologen das gesammte Menschengeschlecht in allen einzelnen Personen als der Sünde verfallen erkennen, so daß alle einzelnen activen Vergehungen gegen Gottes Gebot nichts zu der Schuld hinzufügen können, welche von dem Stammvater auf alle Nachkommen übergeht, so gilt die Sündenvergebung durch Christus als die Aufhe-

bung der Strafen, welche der Stammvater sich selbst und seinem Geschlechte zugezogen hat. Durch die Hinweisung auf diesen Zusammenhang glauben nun jene Theologen durchgängig der Aufgabe überhoben zu sein, die Befreiung von den Strafen an dem Leben der gläubigen und gerechtfertigten Subjecte nachzuweisen; man muß vielmehr in der vorangeschickten Lehre von der Sünde die Beziehungen der Strafe aufsuchen, und findet dort auch die Auskunft über dasjenige, was die Befreiung von den Strafen für die Gläubigen bedeutet. Den Begriff der Schuld ziehen die alten Theologen als Folge der Sünde nur insoweit in Betracht, als darin die objective Verpflichtung der Sünder zur Erduldung der Strafen ausgedrückt ist (I. S. 407). Diese werden nun beschrieben und nach verschiedenen Beziehungen eingetheilt. Die Strafen der Sünde, welche eintreten, wenn sie nicht durch die Vergebung Christi abgewendet werden, sind, wie Hollatz angiebt, theils zeitlich theils ewig, theils positiv (sive sensus) theils privativ (sive damni), theils persönlich theils öffentlich und gemeinsam. Die mittlere Eintheilung umfaßt die ganze Reihe schmerzlicher Uebel und den Tod, diesen in seiner dreifachen Bedeutung als sinnlichen, geistigen, ewigen. Hollatz[1]) bemerkt zu dieser gebräuchlichen Eintheilung, daß sie nicht logisch sei, daß einmal der sinnliche und der geistige Tod zusammen als zeitliche Erscheinungen dem ewigen Tode gegenüberstehen, daß der ewige Tod wiederum als die Fortsetzung des geistigen vorgestellt werden müsse, und daß der körperliche Tod nur ein consequens der Trennung der Seele vom Leibe, nicht eine Privation an sich, wie der geistige Tod sei. Es wäre wohl gerathen, den sinnlichen Tod zu den Uebeln des irdischen Lebens zu rechnen, denen der geistige und der ewige Tod als poena damni gegenübertreten. Diese Rücksicht wird von Wendelin[2]) genommen, indem er die Strafe in den zeitlichen und ewigen Tod eintheilt, jenen wieder in den körperlichen nebst allem Uebel und in den geistigen, welcher die Knechtschaft unter den Teufel, die Welt und die Sünde umfaßt.

Sucht man jedoch bei jenen Theologen nach dem Begriff, welcher in allen diesen verschiedenartigen Erscheinungen der Strafe ausgedrückt ist, so findet sich derselbe kaum irgendwo absichtlich

1) Examen theol. II. 2, 20. p. 504.
2) Christianae theologiae libri duo I. 9, 9. p. 204.

und vollständig entwickelt. Freilich was das Verhältniß der Sündenstrafe zu Gott betrifft, so wird sie als die Gegenwirkung Gottes gegen die Sünde begriffen, welche aus seiner vergeltenden Gerechtigkeit und zum Zwecke seiner Ehre nothwendig ist. Allein es kommt auch darauf an, was sie für den Menschen ist, und unter welchem übereinstimmenden Merkmale sich alle verschiedenen Straferscheinungen zusammenfinden. Darauf nun hat Keiner von der alten lutherischen Schule seine Aufmerksamkeit gerichtet. Anstatt dessen liefert Baier [1]) eine um so ausführlichere Beschreibung de morte seu damnatione aeterna und de morte temporali. Nur bei reformirten Theologen und bei den späteren Lutheranern Hollatz, Buddeus, Fresenius finden sich Andeutungen von verschiedenem Umfange, welche zur Ermittelung des Sinnes der ganzen Vorstellungsreihe dienen. Dieselben kommen darauf hinaus, daß die Strafe der Sünde, sofern sie als bleibende Folge der Sünde vorgestellt und nicht durch die Erlösung aufgehoben wird, die Trennung der Sünder von Gott, die Aufhebung der bestimmungsmäßigen Gemeinschaft mit demselben ausdrückt [2]). Die angeführten Aussprüche der Theologen sind, mit mehr oder

---

1) Theol. posit. I. Cap. 7. 8.

2) Conf. Helv. post. 8: Poenis subiicimur iustis, adeoque a deo abiecti essemus omnes, nisi nos reduxisset Christus liberator. Amesius, Medulla I. 16: Consummatio mortis — est amissio boni infiniti. Spiritualis mortis consummatio est totalis ac finalis derelictio, qua homo separatur penitus a facie, praesentia vel favore dei. Witsius, de oeconomia foederum dei III. 6, 5: Mortui sumus in Adamo omnes, hoc est, a deo remotissime seiuncti, sive ut Paulus loquitur, alienati a vita dei. Heidegger, Corp. theol. loc. IX. 59: Poena mortis nomine comprehensa ... Est autem in universum mors separatio eorum, quae prima origine sua coniuncta fuerunt. Cum igitur homo integer a deo creatus et ipse cum dei sanctitate per imaginem dei actu coniunctus fuerit, ... horum omnium separatio mortis nomen et omen habuit. Rodolf, Catechesis Palat. p. 70: Non mirum, omnes istos unius poenae, puta mortis, gradus id habere commune inter se, quod notionem privationis vel separationis animae totiusque hominis a bono, cuius possessio felicitatem affert, includant. Hollatz II. 2, 20: Mors spiritualis est separatio a gratioso dei consortio; aeterna est separatio a visione et fruitione dei beatifica. Buddeus II. 3, 13: Sequitur, damnatos omnibus istis, quae communionem cum deo consequuntur, destitui. Fresenius, Rechtfertigung IV. 7: Der Grund von aller Strafe ist die Trennung von Gott.

weniger Deutlichkeit, sämmtlich an der biblischen Anschauung orientirt, daß die Menschen in der Nähe Gottes das ihrer Bestimmung entsprechende Heil und allgemeine Wohl finden; im Gegensatz dazu ist es ganz richtig gedacht, daß das höchste Uebel, welches als Strafe der Sünde folgt, in der endgiltigen Verweigerung der Nähe Gottes besteht. Wenn also sonst keine Schwierigkeit obwaltet, so ist es sachgemäß, die Sündenvergebung, welche in der Aufhebung der an die Erbsünde geknüpften Gesammtstrafe bestehen würde, als die Wirkung Gottes zu definiren, welche die Sünder, die als solche von Gott getrennt sind, wieder in die Nähe Gottes und in die bestimmungsmäßige Gemeinschaft mit ihm herstellt. Und zwar würde diese Wirkung von Gottes wegen eintreten, ungeachtet dessen, daß die aus der Trennung von Gott zurückgeführten Menschen durch eigenes Thun und angestammte Eigenschaft Sünder sind. Diese Definition der Sündenvergebung ist zwar von Keinem der alten Theologen gebildet worden; indessen ist die vorgetragene Deutung des Straferlasses im Einklang mit den Andeutungen der Alten über den Begriff der Sündenstrafe.

Jedoch können von den angeführten Theologen eigentlich nur Rodolf und Heidegger dieser Folgerung sich nicht entziehen, da sie den Begriff der Trennung von Gott mit dem allgemeinen Sinne von Tod als Sündenstrafe gleichsetzen. Die Anderen wenden jene Erklärung nur auf die privativen Strafen des geistigen und des ewigen Todes an (poena damni), nicht auf den sinnlichen Tod und die demselben gleichgeltenden Uebel des irdischen Lebens (poena sensus). Nun ist es aber nicht zweifelhaft, daß die Gleichsetzung von Sündenvergebung und Straferlaß ursprünglich auf die Beseitigung der Uebel berechnet ist, welche zwar nicht in demjenigen Sinne als sinnliche zu bezeichnen sind, als gingen sie den Geist nichts an, welche aber immer durch sinnenfällige Anlässe bezeichnet sind, und dadurch von dem privativen oder rein idealen Gepräge der andern Art der Sündenstrafe unterschieden werden. Die Sehnsucht nach Vergebung der Sünden in den Psalmen schließt, wie gezeigt worden ist (II. S. 58), regelmäßig die Erwartung der Befreiung des Volkes aus der politischen Knechtschaft in sich; wie die Anforderung der Gerechten, daß Gott ihre Gerechtigkeit als solche anerkenne, stets die Bedingung einschließt, daß sie den Uebeln der Verfolgung entzogen werden. So weit diese Uebel den Schmerz erwecken, gehen sie das Gefühl für die Ehre des Volkes oder der

einzelnen Gerechten an, sie sind aber auch in dieser Beziehung immer an sinnenfällige Anlässe geknüpft. Die Auffassung der Alten von der **poena sensus** richtet sich unzweifelhaft nach diesen Erfahrungen und Eindrücken, so daß die Eintheilung der positiven Strafübel in äußere und innere, welche sich z. B. bei Heidegger (X. 83) findet, weder den Thatbestand richtig darstellt, noch der nothwendigen psychologischen Auffassung entspricht. Also die mannigfachen Uebel des irdischen Lebens, die individuellen wie die gemeinschaftlichen, in welchen immer ein äußerer durch die Sinne vermittelter Anlaß mit dem Gefühl der Unlust über die Lebenshemmung verbunden ist, deuten die Meisten unter den alten Theologen so als Strafe der Sünde, daß sie dieselben der privativen **poena damni**, der idealen Trennung von Gott entgegensetzen. Und wenn auch Heidegger und Rodolf anstatt dieses Gegensatzes die Subsumtion jener Klasse unter diese aussprechen, also die **separatio a deo** zum Gattungsbegriff der Sündenstrafe erheben, so haben sie doch das Recht zu diesem Verfahren durch keinen Beweis erworben. Deshalb kann die angegebene Definition der Sündenvergebung oder des Straferlasses, welche als Consequenz ihrer Ansicht aufgestellt worden ist, nämlich daß sie die Aufhebung der Trennung der Sünder von Gott sei, noch nicht als eine solche geltend gemacht werden, welche der Intention der gesammten protestantischen Orthodoxie entspräche.

Die Schätzung der mannigfachen irdischen Uebel und des sinnlichen Todes als Strafen der Sünde ist aber in der gesammten alten Theologie von einer eigenthümlichen Einschränkung begleitet. Die Stimmführer der alten Schule sprechen zugleich mit dieser Behauptung über die irdischen Uebel den Satz aus, daß dieselben zwar für die Sünder, welche Sünder bleiben, den Werth der Strafe, daß sie hingegen für die Erlösten, Versöhnten, Gläubigen, Frommen den Werth der Züchtigung und Prüfung haben[1]). Um die Bedeutung dieser Distinction hervorzu-

[1]) Gerhard, Loci theol. Loc. X. 125 (Tom. IV. p. 366): Quamvis credentes originalis et aliorum peccatorum remissionem per Christum et propter Christum obtineant, nihilo tamen minus calamitatibus huius vitae et temporali morti manent obnoxii. Caussae huius rei sunt 1. ut peccatum in carne adhuc haerens mortificetur, 2. ut peccati gravitate agnita simus remissionis grata mente perpetuo memores, 3. ut exercitia fidei, patientiae et obedientiae in cruce nobis proponantur. Mag-

heben, füge ich hinzu, daß sie nicht in dem ersten Anlauf gewonnen worden ist. Sondern Melanchthon, der in einem Theile der Ausgaben der Loci theologici in ihrer dritten Gestalt, also offenbar nachträglich, dem Gegenstande seine Aufmerksamkeit zuwendet, hat noch nicht die nöthige Abgrenzung desselben erreicht. Er unterscheidet nämlich vier Arten von Leiden (calamitates) *τιμωρίαι*, *δοκιμασίαι*, *μαρτύριον*, *λύτρον*. Von diesen paßt der letzte Titel nur auf Christus; der erste wird auf Gläubige und Nichtgläubige gemeinsam bezogen, er wird durch die göttliche Absicht der Anregung zur Reue von der Strafe als bloßer Compensation unterschieden, jedoch dem Gesichtspunkte des göttlichen Zornes untergeordnet[1]). Dieses Merkmal des göttlichen Zornes wird aber ausdrücklich ausgeworfen, und durch die paterna castigatio piorum ersetzt, indem Alting und Wendelin den Titel der *τιμωρία* für die Gläubigen mit *παιδεία* abwechseln lassen, und davon *δοκιμασία* und *μαρτύριον* unterscheiden. Spätere endlich, Coccejus, Heidegger, Baier, Hollatz, haben in erster Stelle nur den Titel *παιδεία*, indem sie *τιμωρία* ausdrücklich für die Strafe als Compensation vorbehalten, welche auf die Gläubigen keine Anwendung findet. Demgemäß sind die Uebel, welche die Gläubigen treffen, nicht das Gegentheil ihres Heilsstandes, sondern in abgestufter Weise Mittel und Merkmale desselben. Zu den Züchtigungen (oder Erziehungsstrafen) geben freilich bestimmte Uebertretungen der Gläubigen den Anlaß; indessen sind jene Uebel durch die leitende Absicht Gottes, daß Reue eintrete, als relative Güter unter den Gesichtspunkt des Heiles zu stellen. Demselben ordnen sich die zur Erprobung der Gläubigen dienenden Uebel um so gewisser unter, indem sie

---

num interea discrimen est inter poenas impoenitentibus et incredulis, deo nondum reconciliatis debitas, et inter has paternas castigationes piis et reconciliatis impositas; illae enim procedunt ab irato iudice, hae vero a benignissimo patre; illae sunt initia aeternarum poenarum, hae vero cum hac vita desinunt. Baier II. 1, 15. p. 426. Hollatz II. 2, 19. p. 503. Henr. Alting I. 9. p. 138. Wendelin I. 12, 2. p. 234. Coccejus de foed. et test. dei cap. XV. 608. Heidegger Loc. X. 92. 94.

[1]) C. R. XXI. p. 953: Sunt opera iustitiae divinae, per quae vult deus commonefieri et nos et alios de sua iustitia .... Quamquam autem hae poenae sunt opera iustissimae irae dei, tamen exstant in ecclesia promissiones, quae affirmant, in hac ipsa ira deum tamen velle, ut ad filium mediatorem confugiamus.

keinen Anlaß an bestimmten Fällen von Sünde haben. Endlich das Leiden als Martyrium, als directes Zeugniß für den Heilsstand der davon Betroffenen, dient im vollsten Sinne denselben zur Ehre. Es ist auch nur in der Consequenz des Begriffes der väterlichen Züchtigung, und der Aufhebung des Strafwerthes aller irdischen Uebel für die Person des bisherigen Sünders, wenn einige der reformirten Theologen auch dem körperlichen Tod für die Gläubigen den Charakter der Strafe absprechen[1]). Endlich wird die Unterscheidung der castigatio piorum von der poena dadurch beleuchtet, daß die Evangelischen die katholische Lehre von den Satisfactionen im Sacrament der Buße ablehnen. Diese ist im Decret der 14. Session der Tridentinischen Synode cap. VIII. darauf gerichtet, daß die Satisfactionen, welche die Priester in dem Bußsacrament auferlegen, non tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem gereichen, und im 13ten Kanon wird hinzugefügt: pro peccatis quoad poenam temporalem deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis vel a sacerdote iniunctis. Also die Uebel, welche als Folgen der Sünde zu betrachten sind, werden unter dem Gesichtspunkt der Strafe auch für die durch das Bußsacrament Versöhnten aufrecht erhalten, indem sie entweder mit Geduld getragen oder durch die vom Priester vorgeschriebenen kirchlichen Leistungen ersetzt werden. Hiegegen führen Calvin und Chemnitz[2]) eben jene Distinction zwischen Strafe der Ungläubigen

---

[1]) Baier III, 5, 11. p. 672 spricht den Grundsatz aus: Reatus peccatorum, licet non tollatur ab ipsis peccatis, quia hoc ipso, quod peccata sunt, poena quoque digna sunt, tollitur tamen ab homine peccatore. Deutlicher Wendelin p. 234: Pertinet ad *παιδείαν* mors corporalis piorum, quae non est satisfactio pro peccato, sed peccati deo maximopere displicentis indicium et abolitio peccati, necessarium ingressus in gloriam antecedens. Heidegger p. 369: Neque mors fidelium poena proprie dicta est, quia eorum, in quibus Christus est, corpus dicitur mortuum propter peccatum (Rom. 8, 10). Non enim corpus moritur propter peccatum vindicandum vel expiandum, sed deponendum et abolendum.

[2]) Institutio christ. relig. III. 4, 31. 32. Ubicunque poena est ad ultionem, ibi maledictio et ira dei se exserit, quam semper a fidelibus continent. Castigatio contra et dei benedictio est et amoris habet testimonium, ut docet scriptura. — Examen conc. Trid. (Genev. 1641)

und Züchtigung der Frommen ins Feld, gemäß welcher kein Uebel für die Letzteren die Bedeutung von Strafe hat, welche in rechtskräftiger Weise die Sünde aufwiegen würde.

10. Die alte Theologie hat sich an dem Ergebniß genügen lassen, daß die irdischen Uebel, den Tod eingeschlossen, als Folgen der Sünde für die Sünder, welche es bleiben, den Werth der Strafe, hingegen für die, welche versöhnt sind, den Werth des Erziehungsmittels und der Prüfung haben. Das eine wie das andere Urtheil ergab sich aus der heiligen Schrift, und ein Bedürfniß des Erkennens, welches über diesen Maßstab hinausginge, wurde nicht empfunden. Beide Fälle wurden als göttliche Anordnungen dem allgemeinen Zweck der göttlichen Ehre untergeordnet; übrigens wurde nicht untersucht, ob ein anderes Verhältniß als das des Gegensatzes zwischen den beiden Behauptungen obwalte, und ob in dem Gebiet, welchem sie angehören, noch andere analoge aber abweichende Combinationen beobachtet werden könnten. Jedoch eine solche Untersuchung über den Schriftbeweis hinaus ist nothwendig, um die Richtigkeit und die Vollständigkeit jener zwei Sätze zu erproben. Dieselben sind nun ungleich in der Form und verschiedenartig nach den leitenden Gesichtspunkten. Die irdischen Uebel werden als Sündenstrafen gedacht, ohne daß ein Gewicht darauf gelegt wird, ob sie von den Bestraften als Strafen empfunden und anerkannt werden oder nicht. Denn unter der Schuld der Sünde (reatus) versteht man blos die durch den Gesetzgeber und Richter festgestellte obligatio ad poenam, nicht die subjective Anerkennung der Gerechtigkeit der Strafe. Hingegen werden die irdischen Uebel als Erziehungsstrafen gedeutet, indem die versöhnten Sünder sie nothwendig in demselben Sinne ansehen, wie Gott sie verhängt. Verschiedenartig sind die beiden Sätze nach den leitenden Gesichtspunkten. Denn die Auffassung der Uebel als der Mittel der Erziehung und Prüfung steht unter der Leitung der göttlichen Liebe oder des höchsten

---

p. 400: Omnino statuendum est discrimen inter poenas et afflictiones, quae infliguntur impiis et quae imponuntur reconciliatis . . . . Tales igitur temporariae poenae, quas deus reconciliatis in hac vita imponit, nequaquam sunt ita interpretandae, quasi sint vel merita remissionis peccatorum vel compensationes poenae aeternae.

sittlichen Zweckes; ihre Auffassung als Strafe drückt ein einfaches Rechtsverfahren aus. Jeder Zweck nämlich wird dadurch als sittlicher Zweck bestimmt, daß er zugleich wieder als Mittel zu anderen die Menschen angehenden Zwecken gedacht werden muß. Die Uebel, welche als Folgen der Sünde über die Versöhnten verhängt werden, werden als göttliche Zwecksetzungen an sich, aber zugleich und überwiegend als Mittel ihrer Erziehung gedacht; sie werden also als sittliche Zwecke ausgeprägt. Hingegen ist in der Deutung der Uebel als Strafen der Sinn enthalten, daß dieselben nach der Regel der Vergeltung Zweck an sich selbst sind. In diesem Sinne wird es auch als gleichgiltig erachtet, ob der Strafwerth der Uebel von den Bestraften anerkannt wird oder nicht; in demselben Sinne kommt es blos auf die objective Congruenz zwischen dem Maße des Uebels und der Sünde an. Beides sind die Merkmale der juristischen Bestrafung des einzelnen Verbrechens. Denn, in dieser Begrenzung betrachtet gilt die Strafe als Selbstzweck, indem sie nach der Schwere des Verbrechens abgemessen wird und dagegen gleichgiltig ist, ob sie von dem Bestraften als Strafe anerkannt, oder als ein widriger Zufall oder als ein Unrecht empfunden wird. Die alte Theologie behandelt ferner die zwei so verschiedenartigen Sätze in der Art, daß die juristische Bestrafung der Sünde durch Gott als die Regel, die sittliche Erziehung der Versöhnten durch die Leiden als eine Ausnahme erscheint. Das ist das einzige Verhältniß, in welches die beiden Sätze zu einander gesetzt werden.

Allein deshalb erfordert diese Lehrweise auf ihrem eigenen Standpunkt zugleich Ergänzungen und Einschränkungen, wenn sie den in ihr selbst anerkannten Aufgaben genügen soll. Der Satz, es sei gleichgiltig, ob der Strafwerth der Uebel von den Bestraften anerkannt wird oder nicht, ob sie mit ihrer Schuld das Gefühl von deren Unwerth verbinden oder nicht, kann nicht in dem Umfange gelten, daß dadurch die Bekehrung und die Schätzung der Uebel als Erziehungsmittel undenkbar würde. Denn die Versöhnten, welche die irdischen Uebel als Erziehungs- und Prüfungsmittel erfahren und beurtheilen, gehen aus dem Kreise der Sünder hervor, über welche die Uebel als Strafen verhängt werden. Obgleich nun in der herkömmlichen Darstellung das Verhältniß der beiden Sätze so beschaffen ist, daß der Strafwerth der Uebel für die Sünder die Regel, der Erziehungswerth für dieselben die Aus-

nahme bildet, so folgt doch aus der allgemeinen Bestimmung der Theologie ein anderes Verhältniß zwischen denselben. Denn alle theologischen Sätze haben ihren Zweck in der Deutung der Erscheinungen des christlichen Lebens. Demgemäß ist das allgemeine Urtheil über den Strafwerth der Uebel gebildet worden, weil die Versöhnten, welche die Uebel als Erziehungs- und Prüfungsmittel erfahren, vorher als Genossen der sündigen Gemeinschaft unter dem Strafverhängniß gestanden haben, und sich nicht nur dessen erinnern, sondern auch den Werth ihres gegenwärtigen Heilsstandes an dem Gegensatz des frühern Strafzustandes abmessen. Nun gilt die Regel, daß die Veränderung, welche durch die Versöhnung hervorgebracht wird, die Persönlichkeit nicht zerreißt; und das Merkmal davon ist, daß der frühere und der spätere Zustand in Einem Selbstbewußtsein zusammengefaßt werden. Ist es nun für den Stand der Versöhnung wesentlich, daß man die Uebel, welche von Gott zur Erziehung und Prüfung verhängt werden, als solche erkennt, so kann der Uebergang von der frühern Stufe zu der spätern nicht richtig gedacht werden, wenn nicht auch auf jener eine ihr entsprechende Bethätigung des Selbstbewußtseins stattgefunden hat. Das heißt, der nachher Versöhnte muß im Sündenstande sich des Strafwerthes der Uebel bewußt gewesen sein, wenn er nachher sich ihres Heilswerthes bewußt werden soll. Ohne dieses ist die Identität der Person auf den beiden Stufen nicht gesichert. Also auch wenn angenommen werden dürfte, daß der Sündenstand im Allgemeinen nicht von dem Schuldbewußtsein begleitet wäre, müßte wenigstens zur Erklärung des Ueberganges in die Versöhnung eine Mittelstufe gedacht werden, auf welcher die nachher Versöhnten ihre Disposition zu diesem Ziele durch das Schuldbewußtsein im Sündenstande bethätigen. Diese Mittelstufe ist auch von den alten Theologen angenommen worden. Sie haben sie aber nur in der Lehre von der poenitentia zur Geltung gebracht. Ist nun ihre allgemeine Ansicht vom Strafzustande der Sünder richtig, nämlich daß es bei dem reatus als obligatio ad poenam gar nicht auf subjectives Schuldbewußtsein ankommt, so müßte zwischen diesem Satze und der Schätzung der Uebel als Erziehungsmittel durch die Versöhnten der dritte Fall in Betracht kommen, daß von dem Theil der Sünder, welcher zur Versöhnung gelangt, vorher die Uebel als Strafen durch das Schuldbewußtsein anerkannt werden. Erst dadurch ist das Gebiet erschöpft und ein

Zusammenhang zwischen den beiden anderen entgegengesetzten Fällen ermittelt.

Für den gegenwärtigen Zweck ist diese Nachweisung im Sinne der alten Dogmatik genügend, um festzustellen, daß wenn die Sündenvergebung gleich Straferlaß ist, diejenigen Sünder, welche den Straferlaß erfahren, vorher als solche vorzustellen sind, welche ihre Strafen auf ihre Schuld durch das Schuldbewußtsein zurückführen, in dem das Recht der Strafe anerkannt wird. Es ist nun hier noch nicht der Ort zu der Untersuchung, mit welchem Rechte in der christlichen Theologie als die oberste Regel der göttlichen Weltordnung die Vergeltung der menschlichen Handlungen durch Lohn und Strafe vorausgesetzt, also die Weltordnung nach der Analogie des Staates oder der Rechtsgemeinschaft gedeutet wird. Indem ich hier vorläufig, dialektisch die Richtigkeit dieser theologischen Gesammtansicht gelten lasse, will ich zeigen, daß in deren Kreise selbst die Ausschließung des Schuldbewußtseins von den nothwendigen Merkmalen der menschlichen Schuld gegen Gott unstatthaft ist, und daß die blos objective Deutung derselben zu anderen nothwendigen Beziehungen der Gesammtansicht nicht paßt. In dieser Hinsicht erinnere ich **erstens** daran, daß der vorliegende Begriff der Strafe und Schuld von der gerichtlichen Bestrafung des einzelnen Verbrechens entlehnt ist. Damit ist gesagt, daß derselbe die Bedeutung der Strafe für die Rechtsgemeinschaft oder den Staat nicht erschöpft. Allerdings ist es dem Richter, welcher im Namen des Staates die Strafgewalt ausübt, gleichgiltig, ob die Bestraften ihre Strafe als rechtmäßig anerkennen oder nicht, ob sie sich des Verbrechens als einer Schuld bewußt werden oder nicht. Aber im Ganzen ist es dem Staate nicht gleichgiltig, wie seine Strafgewalt von seinen Angehörigen, insbesondere von den Straffälligen selbst angesehen wird. Die Rechtsgemeinschaft besteht überhaupt nur durch die sittliche Gesinnung ihrer Glieder für das Recht überhaupt und für die bestehende Gesetzgebung im Ganzen. Wird dieselbe durch revolutionäre Stimmung der Bürger erschüttert, so daß entweder die bestehende Staatsform oder die Staatsform überhaupt nicht als verbindlich geachtet wird, so erscheint die Gefahr insbesondere darin, daß die staatlichen Strafen nicht als solche, sondern als willkürliche Gewaltthaten angesehen werden. Aus der relativ sittlichen Eigenthümlichkeit der Rechtsgemeinschaft folgt also, daß

dieselbe im Allgemeinen darauf angewiesen ist, daß die staatlichen Strafen durch das Schuldbewußtsein der Bestraften anerkannt werden. Soll nun die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen in dem Schema der Rechtsgemeinschaft gedacht werden, so folgt hieraus, daß die bisher geltende theologische Deutung der Uebel als Strafen für die Sünde unvollständig ist. Die Schuld der Sünder darf nicht blos als die objective obligatio ad poenam gedacht werden, sondern muß auch das Merkmal des subjectiven Schuldbewußtseins in sich aufnehmen, durch das die unter Gottes Rechtsgewalt stehenden Sünder das Strafrecht Gottes anerkennen. Wenn umgekehrt die Sünder die von Gott verhängten Strafen regelmäßig als zwecklose Zufälle oder gar als Unrecht Gottes gegen sie aufnehmen, so würde die zwischen Gott und den Sündern fortdauernde Rechtsgemeinschaft undeutlich und unsicher werden, also die von den alten Theologen vertretene Weltanschauung würde hinfällig. Allein jener Deutung der Schuld wirkt in der hergebrachten Theologie ein anderer Umstand entgegen. Gerade an dem Stande der allgemeinen Sünde der Menschen bewähren die Theologen die Geltung der Rechtsgemeinschaft Gottes mit denselben. Das schließt aber nothwendig in sich, daß die Sünder, die ja nur Strafe von Gott erfahren, das Recht derselben anerkennen. Denn ohne dieses wäre die göttliche Rechtsordnung für sie nicht giltig. In diesen Theil der Dogmatik wirken die Typen der vorchristlichen Religionen ein, in welchen gerade der Staat als der Ort und der Maßstab des Verhältnisses der Menschen zu Gott angenommen wird, und demgemäß lebhafte Eindrücke von der Schuld gegen die Götter hervorgerufen werden. Dieser Theil der Dogmatik ist aber ferner als die Vorbereitung zum Verständniß der Erlösung durch Christus angelegt; deshalb wird mit der allgemeinen Thatsache der Sünde das allgemeine Bedürfniß nach Erlösung verknüpft, welches sich nur in lebhaftem Schuldgefühl nachweisen läßt. Aus diesen Rücksichten ist die nebenbei spielende Deutung der Schuld als blos objectiven Verhältnisses für die alte Dogmatik selbst ungenügend.

Die Ergänzung dieses Begriffs durch das regelmäßige Merkmal des Schuldbewußtseins ist *zweitens* aus der Rücksicht nothwendig, daß für die Sünder als Sünder die Strafe durch die irdischen Uebel und den natürlichen Tod nicht erschöpft sein soll, sondern daß diese Verhängnisse in dem geistigen und dem ewigen

Tod ihre Fortsetzung und Vollendung finden werden. Unter dem geistigen Tode wird die Verhärtung des sündigen Willens verstanden, welche keine Aussicht auf Umkehr zum Guten übrig läßt. Ein solcher Zustand ist nur unter der Bedingung denkbar, daß das Schuldbewußtsein, welches in der Regel die Sünde begleitet, und unter gewissen Umständen die Umkehr möglich macht, unterdrückt wird. In diesem Vorgange liegt jedoch keine Gewähr dafür, daß das Schuldbewußtsein bei gesteigerter Sünde überhaupt gänzlich abhanden kommt. In der Unseligkeit und Verzweifelung verlorener Menschen ist es ohne Zweifel wirksam, und daß es bei den Verstockten überhaupt fehlt, ist nicht wahrscheinlich. Wenn also in der rechtgläubigen Theologie angenommen wird, daß die zu ewiger Strafe Verdammten die Gerechtigkeit derselben anerkennen[1]), so ist es nicht folgerichtig, bei den Verstockten überhaupt das Schuldgefühl, ohne welches sie ihren Strafzustand vor Gott nicht anerkennen können, in Abrede zu stellen. Wenn man sagt, diese Einsicht der Verdammten wäre die Wirkung ihrer Verdammniß, und erlaube keinen Schluß auf diesseitige Erscheinungen gesteigerter Sünde, so kann das Schuldgefühl, in welchem jene Einsicht entspringt, nicht geweckt werden, wo es überhaupt ausgerottet ist. Soll jedoch dieser Fall als die Regel bei Verstockten gelten, so wird vielmehr jene Behauptung von Baier unsicher. Mindestens erscheint die auf die doppelte Vergeltung Gottes gegründete Ansicht von der Weltordnung, welche in der alten Theologie als selbstverständliche Wahrheit vorausgesetzt wird, gerade als fragwürdige Hypothese, wenn man nicht einräumt, daß auch die Verstockten in der Regel und endgiltig so viel Schuldgefühl haben, um Gottes Gerechtigkeit in ihrer Strafe zu ehren.

Diese Untersuchung war angestellt worden, um zu erproben, ob Rodolf und Heidegger Grund hatten, nicht blos die poena damni, die privativen und rein idealen Strafen des geistigen und des ewigen Todes, sondern auch die poena sensus unter den Begriff der Trennung von Gott zu subsumiren, während diese Klassen von Strafen übrigens nach den Merkmalen des Positiven und des Privativen, des Sinnlichen und des Geistigen einander entgegengesetzt worden waren. Indem sich ergeben hat, daß der

---

[1]) Baier I. 7, 6: Damnati poenarum, quibus affliguntur, meritum animo reputant.

Strafzustand der Sünder überhaupt nicht denkbar ist ohne die verschiedenen Beziehungen seiner Theile auf das Schuldbewußtsein, insbesondere daß die Uebel des irdischen Lebens nur in ihrer Auffassung durch das Schuldbewußtsein als Strafe verstanden werden können, so kommt es darauf an, was das Schuldbewußtsein in diesem Zusammenhang bedeutet. Es soll der vollständigen Definition desselben nicht vorgegriffen werden. Aber die unmittelbare Erscheinung findet dasselbe immer in der Entfernung von demjenigen, gegen den man sich verschuldet weiß. Also in der Beziehung auf Gott ist es jedenfalls eine Form der Getrenntheit der Sünder von Gott, verglichen mit der allgemeinen Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Hängt nun davon die Schätzung der irdischen Uebel als Strafen ab, so treten auch diese unter den Gesichtspunkt der Getrenntheit des Lebenszustandes von Gott, welche der menschlichen Bestimmung zuwiderläuft. Dadurch also wird die Combination der genannten Theologen bestätigt. Alle Arten der Sündenstrafe drücken die bestimmungswidrige Trennung der Sünder von Gott aus. Ist also die Sündenvergebung die Aufhebung des Strafzustandes der Sünder, so folgt, daß sie die von Gott durch die Sünde Getrennten in die Nähe oder in die Gemeinschaft mit Gott zurückführt. Sie wäre also zu definiren als die Aufhebung der Trennung, welche in Folge der Sünde zwischen den Menschen und Gott eingetreten ist.

11. Unter den Verhältnissen, in welchen die Getrenntheit der Sünder von Gott besteht, überragt das Schuldbewußtsein die anderen, theils als Bedingung der verschiedenen Abstufungen der Strafe, theils insofern, als sie nicht ein objectives Attribut des Sünders, sondern eine subjective Function desselben ist. Deshalb ist die Aufhebung der Trennung der Sünder von Gott vielmehr umzusetzen in die Aufhebung des Schuldbewußtseins. Sofern Gott als deren Urheber gedacht ist, ist sie natürlich im Gegensatz zu dem Vorgange zu verstehen, welcher in der Verstockung stattfindet. Nun ist die Deutung der Sündenvergebung als der Befreiung vom Bewußtsein der Verschuldung in dem von Kant eröffneten ethischen Gesichtskreise durch Tieftrunk (I. S. 436. 466) aufgestellt worden. Die Entdeckung des Schuldbewußtseins als der Folge und der Probe der Freiheit des Willens und der absoluten Geltung des Sittengesetzes, welche mit der unerklärlichen

Thatsache des radicalen Bösen zusammentrifft, befähigte den Schüler Kant's dazu, die Regel der gemeinen moralischen Erkenntniß ins Auge zu fassen, daß, wenn ein beleidigter Wohlthäter dem Undankbaren die äußeren Strafen erließe, ihn jedoch immer mit gleicher Verachtung von sich wiese, diese Art der Verzeihung durchaus nichts werth wäre. Indem er nun hienach den Anspruch auf den christlichen Sinn der Sündenvergebung abmaß, so verzichtete er darauf, daß mit derselben eine directe Befreiung von den im Sündenstande verschuldeten Strafen (Uebeln) verbunden sei, welche gemäß der allgemeinen göttlichen Weltordnung fortwirken. Deshalb bewährt er auch die Uebereinstimmung mit der von den Orthodoxen aufrecht erhaltenen christlichen Schätzung der Uebel in dem Urtheil, daß der Gebesserte, welcher Verzeihung gewinnt und das Gesetz lieb gewonnen hat, gern die Strafen tragen wird, welche er verdient hat. Wenn auch diese Fassung hinter der Präcision der christlichen Ansicht von den fortwirkenden Uebeln zurückbleibt, und den Umstand der sittlichen Besserung in fremdartiger Weise hereinzieht, so bezeugt doch auch diese Gedankenbildung das Resultat, welches oben gewonnen ist. Wie nämlich das nicht unterdrückte aber auch nicht gelöste Schuldbewußtsein die Bedingung dafür ist, daß die Uebel als Strafen gelten, so folgt die Umkehrung des Urtheils über dieselben, und der Eindruck, daß sie relative Güter sind, denen man zustimmt, aus der Aufhebung des Schuldbewußtseins durch Gott.

Die dialektische Umbiegung des zuerst aufgestellten Begriffs der Sündenvergebung in diesen Begriff Tieftrunk's hat die Distinction übersprungen, durch welche Töllner von der hergebrachten Lehrweise abgewichen war (I. S. 398), und um welche sich die Reflexionen der Aufklärungstheologen gedreht haben. Es ist zwar im geschichtlichen Entwickelungsgange der Theologie bedeutsam, daß von Töllner zwischen Schuld und Strafverpflichtung unterschieden, und daß neben der Ablösung der letztern durch das Leiden Christi eine besondere Begnadigung Gottes für die erstere gefordert wurde. Denn darin erscheint zum erstenmale der Impuls zu der sittlichen Beurtheilung des Problems der Versöhnung, welches durch die Rechtsbegriffe nicht erschöpft werden konnte. Allein diese Anregung blieb deswegen unfruchtbar, weil sie den sittlichen Begriff der Schuld lediglich objectiv, ohne Rücksicht auf das Schuldbewußtsein auffaßte. Aus diesem Grunde fand Töllner selbst keine

sichere Bestimmung des Verhältnisses zwischen den von ihm unterschiedenen Begriffen der Schuld und der Strafe, und Eberhard kam auf den Gedanken heraus, die Strafe habe den Zweck, von der Verschuldung zu überführen (I. S. 403). Dieser Satz ist nicht richtig und ist nicht klar in sich. Wenn die Strafe, wie es angezeigt ist, als Rechtsverfügung über einen einzelnen Verbrecher zu verstehen ist, so ist der Richter, der die Strafe verhängt, als Richter gleichgiltig dagegen, welchen moralischen Eindruck die Strafe auf den Bestraften macht. Und der Erfolg entspricht der angegebenen Bestimmung der Strafe sehr wenig. Aber die Verbindung, welche Eberhard gebildet hat, vermischt zwei Lebensgebiete, das rechtliche und das sittliche. Denn die Schuld, von welcher die Strafe überführen soll, ist nicht auf die Merkmale beschränkt, in denen der Richter das Urtheil dieses Namens feststellt. Der Richter hat sich darauf zu beschränken, den Verbrecher als die Ursache der gesetzwidrigen Handlung nach Maßgabe der erkennbaren Absicht und des erkennbaren Vorsatzes zu constatiren. Wenn aber ein Verbrecher seine Schuld durch seine Bestrafung erkennen soll, so ist damit gemeint, daß er seine That und deren Absicht aus dem Zusammenhang seiner Handlungsweise, aus seiner gesammten Verantwortlichkeit für sich, also als ein Datum von sittlichem Unwerthe verstehen soll. Diese Umstände treffen in dem Schuldgefühl zusammen. Hieraus ergiebt sich ebenso bestimmt, daß auch sittliche Schuld niemals ohne das Merkmal des Schuldgefühls vollständig begriffen wird, zugleich aber, daß eine rechtliche Strafe vielleicht, unter besonderen Umständen das Schuldgefühl eines Verurtheilten wecken oder verschärfen wird, daß dieses Ziel jedoch nicht als die Bestimmung der rechtlichen Strafe nachgewiesen werden kann. Wer das richtige Schuldgefühl hat, wird nothwendig die von ihm verschuldete Strafe verstehen und anerkennen; das umgekehrte Verhältniß tritt nur zufällig in Geltung.

Sieht man von der Verknüpfung zwischen Strafe und Schuld ab, so wird man auch einen vollständigen, gemeinsamen und praktisch anwendbaren Begriff von der sittlichen Schuld nicht ohne das Merkmal des Schuldgefühls bilden können. Man denke sich in den Fall hinein, daß „dein Bruder gegen dich sündigt", so hat die Constatirung dieses Falles den Sinn, den Andern durch die Erweckung seines Schuldgefühls zur Anerkennung der begangenen Schuld zu bewegen. Denn dieser Werth seiner Handlung

kann nur durch gemeinsames übereinstimmendes Urtheil ermittelt werden. Gesteht der Andere in seiner Handlung eine Schuld nicht zu, wenn auch aus Rechthaberei und Mangel an Zartgefühl, so genügt das anklagende Urtheil des Verletzten nicht, um den vorliegenden Fall definitiv unter den Begriff der Schuld zu subsumiren. Nur in dem Falle wäre man berechtigt, in der Anklage das Urtheil der Schuld des Andern vorwegzunehmen, wenn man feststellt, daß er durch Fahrlässigkeit oder Bosheit sein Schuldgefühl gelähmt oder unterdrückt hat. Allein auch in diesem Falle nimmt unser Urtheil auf das Merkmal des Schuldgefühls indirect Rücksicht. Ohne dieses ist die Behauptung der sittlichen Schuld eines Andern stets unsicher. Es kann aber nicht darauf ankommen, einen so wenig bestimmten Begriff von sittlicher Schuld zu bilden, daß derselbe niemals sicher angewendet werden kann, oder auf die Gefahr der Ueberhebung dessen, der sich mit solchem Begriffe begnügt.

12. Wenn die Sündenvergebung nach Töllner als die Aufhebung der Schuld der Menschen durch Gott vorgestellt werden soll, so steht fest, daß damit der sittliche Sinn dieses Begriffs gemeint ist. Denn wie gezeigt ist, ist auch die Anerkennung von erfahrener Strafe durch den Bestraften nur in dem Bewußtsein seiner sittlichen Schuld begründet. Um so gewisser ist im Sinne des Christenthums die Aufhebung der sittlichen Schuld durch Gott angezeigt, als das religiös-sittliche Ziel des Reiches Gottes den Maßstab für die Auffassung von Sünde und Schuld bildet. Die sittliche Schuld aber wird hier nothwendig mit dem Merkmal des Schuldgefühls in Betracht kommen, da ohne dessen bestimmte Voraussetzung die Vergebung der Schuld nicht als wirksam an den Schuldigen gedacht werden kann. Soll nämlich in dem Gegensatz zwischen bestehender Schuld und Vergebung derselben die Identität der Person, an welcher beides zur Geltung kommt, gewahrt werden, so müssen die Schuldigen, welche Vergebung ihrer Schuld erfahren, gerade durch das klare Bewußtsein ihrer Schuld und durch lebhaftes Gefühl der Unlust darüber bezeichnet sein. Umgekehrt muß auch die Aufhebung des Schuldbewußtseins so begriffen werden, daß sie die Aufhebung der wirklichen Schuld einschließt. Denn wenn dieses nicht der Fall wäre, so würde auch die Verstockung als eine Art der Sündenvergebung gedacht werden können. Dies aber ist absurd, da die Verstockung diejenige Lage

des Sünders bezeichnet, welche am weitesten von der Sündenvergebung entfernt ist.

Die Schuld im sittlichen Sinne ist der Ausdruck derjenigen Störung des bestimmungsmäßigen Wechselverhältnisses zwischen Sittengesetz und Freiheit, welche aus dem gesetzwidrigen Mißbrauch der Freiheit folgt, und als solche durch die begleitende Unlust des Schuldgefühls bezeichnet wird. Die Schuld ist also der bestehende Widerspruch zwischen dem objectiven und dem subjectiven Factor des sittlichen Willens, welcher durch den Mißbrauch der Freiheit in der Nichterfüllung des Gesetzes hervorgebracht, und dessen Unwerth für das sittliche Subject in dem Schuldbewußtsein ausgedrückt ist. Die Schuld kann einen solchen Widerspruch nur unter der Bedingung ausdrücken, daß auch in Folge einer Gesetzübertretung sowohl das Gesetz als auch die Freiheit fortwirken, jenes als der Ausdruck des Umfanges von Zwecken, welche von dem Subject erfüllt werden sollen, und deshalb die Freiheit nothwendig anziehen, die Freiheit aber in dem Gefühl der Unlust darüber, daß sie ihre bestimmungsmäßige Richtung auf das Gesetz verfehlt hat. In der christlichen Weltansicht wird nun Gott als der Urheber und als der wirksame Vertreter des Sittengesetzes gedacht, weil der Endzweck, welchen Gott in der Welt verwirklichen will, eben durch das menschliche Geschlecht verwirklicht werden soll, und weil unter dem Sittengesetz das System der Zwecke vorgestellt wird, welche die nothwendigen Mittel zu dem gemeinsamen Endzweck sind. Im christlichen Sinne also bezeichnet die Schuld den Widerspruch gegen Gott, in welchen der einzelne Mensch wie die Gesammtheit durch Nichterfüllung des Sittengesetzes eingetreten ist, welcher als vorhanden durch das Schuldbewußtsein anerkannt wird, in dem der Einzelne den Unwerth seiner eigenen Sünden wie seines Antheiles an der Gesammtschuld mit Unlust empfindet. In dieser Formel ist die vorläufige Erklärung des Schuldbewußtseins als eines Ausdruckes der Getrenntheit der Menschen von Gott, welche anstatt ihrer bestimmungsmäßigen Gemeinschaft eintritt, vervollständigt und verdeutlicht. Das Schema der Raumvorstellung, welches der frühern Formel zu Grunde liegt, ist durch den Ausdruck des logischen Mißverhältnisses zwischen den zwei Factoren ausgefüllt worden, elche in Uebereinstimmung mit einander stehen sollen.

Aber der Widerspruch gegen Gott und gegen die eigene

sittliche Bestimmung, welcher in dem Begriff der Schuld ausgedrückt ist, und in dem Schuldbewußtsein mit Unlust empfunden wird, ist durch diesen begleitenden Umstand als reale Störung des menschlichen Wesens bezeichnet. Duns Scotus (I. S. 100) hat behauptet, daß, indem die Schuld eine ideelle Relation ist, sie eben nichts Reales sei, und deshalb auch die Sündenvergebung nichts Reales, sondern die indifferente Voraussetzung der Gerechtmachung durch die Gnade sei. Denn auch die Sünde hebe nicht etwas Gutes auf, was da ist, sondern nur etwas, was da sein sollte; demgemäß bezeichne auch die Schuld nicht einen wirklichen Defect in der Seele, sondern einen Defect in der Relation der Seele auf ihre Bestimmung. Jedoch in diesem Urtheil ist das Zeugniß des Schuldbewußtseins nicht beachtet, welches gerade umgekehrt ausfällt, indem es die Distinction von Duns nicht ausübt. Es empfindet vielmehr den logischen Widerspruch des Willens gegen Gott, welcher in der Schuld enthalten ist, als realen Widerspruch und als einen wirklichen Defect des Willens. Denn der logische Widerspruch, den man in einem Acte des objectiven Erkennens begeht, ist das Merkmal davon, daß man einen unrichtigen Weg des Erkennens eingeschlagen hat. Allein in der Erkenntniß der Dinge gemäß ihrem eigenthümlichen Endzweck stößt man auf existirende Widersprüche zwischen einzelnen Mittelgliedern und dem Zwecke des Ganzen. Diese Thatsache erscheint insbesondere in dem Bösen als einer Wirkung des Willens, da das Wesen des Willens oder seine Freiheit darin besteht, daß er als seinen Endzweck das Gute wirkt. Ist dieses durch die Vollbringung des Bösen nicht geschehen, so bezeugt das begleitende Schuldbewußtsein sowohl die fortdauernde Geltung des guten Endzweckes für den Willen, als auch den realen Schaden, welchen die Freiheit durch die Erzeugung des Bösen erfahren hat. Also im Gebiete des Willens ist die Sünde als die Störung der ideellen Beziehung des Willens zu seinem Endzwecke oder zu Gott als dem Vertreter desselben in der Weltordnung ein realer Widerspruch.

13. Wie ist Sündenvergebung als Aufhebung der Schuld durch Gott denkbar? Aus dem Alten Testament ist in dieser Hinsicht die Vorstellung bedeutsam, daß Gott sich der Vergehungen nicht mehr erinnern (Jerem. 31, 34; Jes. 43, 25) oder sie vor seinem Blicke bedecken und nicht mehr beachten

wolle (II. S. 195). Es kommt aber darauf an, daß in dem göttlichen Acte der Sündenvergebung eine ideelle Relation ausgedrückt werde, da auch die reale Bedeutung der Sünde an der Verkehrung der ideellen Relation des Willens zu seinem Endzweck haftet. Die alttestamentlichen Bilder, daß Gott die Sünden zudecke, einhülle, auswische, wegschaffe, drücken die ideelle Beziehung aus, daß er sie im Verhältniß zu sich unwirksam macht. Nun wirkt dieser Typus der Vorstellung auch in der kirchlichen Ueberlieferung, wenn auch in beschränktem Umfange neben der Deutung der Sündenvergebung als Straferlaß fort. Dies ist z. B. in der Formel des Heidelberger Katechismus Fr. 56 der Fall, daß „Gott meiner Sünden, auch der sündlichen Art, mit der ich mein Leben lang zu streiten habe, nimmermehr gedenken will.“ Die Giltigkeit dieses Gedankens stößt jedoch auf die Einwendung von Löffler (I. S. 408), daß der Gedanke der Vergebung als Ausdruck einer veränderten Gesinnung im Widerspruch mit der Unveränderlichkeit Gottes, und die Vergebung von Schuld im Widerspruch mit seiner Wahrhaftigkeit sei, welche ihn hindere, einen Schuldigen als unschuldig anzusehen, oder einen im Einzelnen Schuldigen als im Allgemeinen unschuldig. Von dieser Einwendung kann das Argument aus der Unveränderlichkeit Gottes an diesem Orte noch nicht in Betracht gezogen werden. Das andere Argument aber wird von Döderlein und Knapp (I. S. 425) nach der subjectiven Seite hin ergänzt, daß auch dem Sünder sein Gewissen immer bezeugen werde, daß er gesündigt habe. Also die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins wäre im Widerspruch mit der Geltung der Regel der Wahrheit für Gott, wie für das Gewissen des Sünders.

Die Bedeutung, welche die Idee der göttlichen Sündenvergebung im Christenthum hat, erfordert nichts weniger als solche Ausrottung des Schuldbewußtseins, welche mit der Wahrheit in Widerspruch treten würde. Vielmehr kann die Werthschätzung der Sündenvergebung als der Grundlage dieser Religion gar nicht stattfinden, wenn nicht die Erinnerung an den im Schuldbewußtsein ausgedrückten Widerspruch der Sünde gegen Gott fortwährt. Umgekehrt wird sogar anerkannt, daß die Sündenvergebung selbst die Erinnerung an die Sünde und deren Unwerth wach erhält. Wer die Sündenvergebung so verstehen könnte, daß er seine vorhergegangenen Sünden vergäße, und demgemäß ableugnete, würde

Gott zum Lügner machen (1 Joh. 1, 10), nämlich die Verheißung der Sündenvergebung ihres Sinnes entleeren. Es ergiebt auch keinen Widerspruch, daß gemäß der Sündenvergebung das Schuldbewußtsein aufgehoben, oder das Gefühl der Unlust darüber für die Gegenwart und Zukunft unwirksam gemacht, und daß es in der Erinnerung aufbewahrt, zugleich auch die Erinnerung an die früher gefühlte Unlust festgehalten wird. Es ist auch möglich, daß diese Erinnerung selbst direct Unlust hervorruft; aber auch das ergiebt keinen Widerspruch. Denn diese Nachklänge der Unlust über die begangenen Sünden füllen andere Theile der Zeit aus, als die Lust an der empfangenen Sündenvergebung; und in der Oscillation des Gefühls nach beiden Seiten wird die Lust die Unlust an Stärke übertreffen. Also die Sündenvergebung soll gar nicht verstanden werden als die Ausrottung des Schuldgefühls überhaupt, sondern als die Aufhebung desselben in einer gewissen Beziehung. Auf der andern Seite darf man nicht geltend machen, daß Gott die Verschuldung der Menschen vergessen könne, wenn er wolle. Denn der Wille Gottes kann nicht als wirksam in irgend einer Richtung gedacht werden, welche ihn in Widerspruch mit der Erkenntniß der Wahrheit zu versetzen schiene. Die aus dem A. T. entlehnte Formel tritt auch bei den alten Theologen meist in der Modification auf, daß Gott die Schuld der Menschen nicht anrechnen, nicht veranschlagen wolle (non reputare). Hiemit ist ausgedrückt, daß die Thatsache der Verschuldung der Menschen in der Erinnerung Gottes aufbewahrt wird, während der Wille Gottes eine Beziehung, die sie von sich aus im Zusammenhang der Dinge behauptet, außer Geltung setzt. Es kommt also darauf an, diese Beziehung der Schuld zu ermitteln, welche Gott durch seine Absicht der Sündenvergebung unwirksam macht.

Zu diesem Zwecke muß daran erinnert werden, daß die Reden Jesu (Mc. 11, 25; Lc. 11, 4; vgl. Kol. 3, 13) die Sündenvergebung Gottes als völlig gleichartig mit der Verzeihung unter Menschen darstellen. Nun ist die letztere überhaupt nicht eine der Wahrheit zuwiderlaufende Leugnung der Thatsache einer Beleidigung, sie schließt vielmehr die Erinnerung an dieselbe wahrheitsgemäß in sich, obgleich das menschliche Maß des Gedächtnisses es gestattet, daß man eine Beleidigung überhaupt aus der Erinnerung verliert. Die Verzeihung ist vielmehr der Act des Willens, durch welchen die Beziehung einer erfahrenen Beleidigung

aufgehoben wird, daß sie den Verkehr zwischen dem Beleidigten und dem Beleidiger unterbricht. Beleidigung ist jede Handlung, welche die Ehre eines Menschen sei es überhaupt aufhebt, sei es schmälert oder beeinträchtigt. Die Ehre ist die Geltung einer Person als selbständiger sittlicher Größe in der sittlichen Gemeinschaft. Die Folge einer Beleidigung ist regelmäßig die Einstellung des Verkehres, die Trennung der sittlichen Gemeinschaft zwischen dem Beleidigten und dem Beleidiger. Denn der Beleidigte weist den Urheber der Verletzung seiner Ehre zurück. Nur ehrlose Menschen pflegen den gegenseitigen Beleidigungen keine Folge der Art zu geben. Verzeihung ist nun in dem Falle möglich, daß der Beleidigte wirklich ehrenhafte Person ist, welche mit Unrecht in ihrer Ehre gekränkt ist. Die Verzeihung ist in diesem Falle der Ausdruck der Absicht des Ehrenhaften, den Verkehr, durch dessen Aufhebung er seine Ehre gegen den ungerechten Beleidiger aufrecht erhalten hat, also die sittliche Gemeinschaft mit jenem wieder herzustellen. Daß zu diesem Zweck der Beleidiger sein Unrecht eingesehen und eingestanden, also die Verzeihung erbeten haben muß, wird in der einfachsten Vorschrift Christi über die Verzeihung (Luc. 17, 3. 4) vorbehalten.

Indessen darf mit dem Begriff der Verzeihung das obrigkeitliche Recht der Begnadigung nicht verwechselt werden. Denn dieses bezieht sich auf die Rechtsgemeinschaft, und erscheint in der Erlassung oder der Verkürzung einer rechtskräftigen Strafe. Durch ein Verbrechen wird die Rechtsgemeinschaft aufgehoben, so weit es den Willen des Verbrechers selbst angeht, aber nicht überhaupt; und die Strafe hat nicht den Sinn, daß die Rechtsgemeinschaft für den Verbrecher überhaupt erst wieder hergestellt wird. Vielmehr wäre die Verhängung einer Strafe durch die Staatsgewalt unbegreiflich, wenn nicht ungeachtet des subjectiven Bruches der Rechtsgemeinschaft dieselbe so weit unauflöslich ist, als sie nicht durch ein staatliches Strafmandat, z. B. durch Verbannung aufgelöst wird. Die Strafe also ist von Seiten der Staatsgewalt gerade die Bethätigung der Rechtsgemeinschaft, in welcher der Verbrecher stehen geblieben ist. Also kann eine Begnadigung nicht die Bedeutung haben, daß der durch sein Verbrechen aus der Rechtsgemeinschaft überhaupt Ausgetretene wieder in dieselbe aufgenommen werde. Sie hat vielmehr den Sinn, daß das richterliche Erkenntniß für sich oder ein geringerer

Grad von Strafe, als in demselben verhängt war, zur Bethätigung der Rechtsgemeinschaft zwischen dem Staate und dem Verbrecher genügt. Daraus ergiebt sich, daß die Analogie zwischen sittlicher Verzeihung und staatlicher Begnadigung nur eine entfernte ist. Jene schließt jede Strafe aus, diese modificirt die schon im Straferkenntniß ausgedrückte Strafe nur quantitativ; jene ist die selbständige Herstellung unterbrochener sittlicher Gemeinschaft, diese setzt voraus, daß die bestehende Rechtsgemeinschaft gerade durch das Straferkenntniß bewährt ist. In dem Interesse an der allgemeinen und öffentlichen Bedeutung der göttlichen Sündenvergebung haben die orthodoxen Theologen die göttliche Sündenvergebung mit dem Begnadigungsrechte der Staatsgewalt verglichen (I. S. 267. 337); und man glaubte, in dieser Beziehung um so sicherer zu gehen, als die Erlassung der Sündenstrafen als der Inhalt des fraglichen Begriffes vorausgesetzt wurde. Indessen ist nicht nur jener Vermischung verschiedenartiger Gesichtspunkte die in diesem Vorurtheil liegende Stütze entzogen worden, sondern dieselbe kann überhaupt gegen die vorgetragene Unterscheidung zwischen sittlicher Verzeihung und staatlicher Begnadigung nicht mehr Stand halten.

Hingegen trifft die Erklärung der Verzeihung im sittlichen Sinne mit allen Andeutungen über die unmittelbare Wirkung der göttlichen Sündenvergebung zusammen, welche die Schriften des Neuen Testaments an den Opfertod Christi knüpfen. Es ist nachgewiesen worden, daß die Sündenvergebung und die Hinzuführung zu Gott in demselben Sinne von dem Opferwerthe des Todes Christi abgeleitet werden (II. S. 213). Es ist insbesondere von Paulus als gleichbedeutend ausgesprochen, daß man im Glauben gerechtfertigt sei, und daß man in Christus das Friedensverhältniß zu Gott erreicht habe (II. S. 342). Wird also die Sündenvergebung nach der Analogie der Verzeihung verstanden, so bedeutet sie nichts weniger als eine solche Aufhebung der Schuld der Sünde und des menschlichen Schuldbewußtseins, welche mit der Wahrheit in Widerstreit gerathen würde. Die Sündenvergebung als Verzeihung macht vielmehr nur diejenige Wirkung der Schuld und des Schuldbewußtseins unwirksam, welche in der Aufhebung der sittlichen Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, in ihrer Trennung oder gegenseitigen Entfremdung erscheinen würde. Indem Gott die Sünden vergiebt oder ver-

zeiht, übt er seinen Willen in der Richtung aus, daß der in der Schuld ausgedrückte Widerspruch, in welchem die Sünder zu ihm stehen, diejenige Gemeinschaft der Menschen mit ihm nicht hemmen soll, welche er aus höheren Gründen beabsichtigt. Und sofern diese Absicht auf die Sünder bestimmend einwirkt, befreit sie dieselben zwar nicht von dem Schuldbewußtsein überhaupt, aber von dem Mißtrauen, welches als Affection des Schuldbewußtseins den Beleidiger von dem Beleidigten naturgemäß trennt. Gesetzt auch, daß der Empfänger der Verzeihung keine neue Schuld begeht, so wird seine Erinnerung an seine Vergehung mit der indirecten Erregung der Unlust die Gewähr dafür leisten, daß der vorausgesetzte Thatbestand der Schuld durch die Verzeihung nicht wahrheitswidrig verfälscht wird. So wird die Definition der Sündenvergebung, welche Steudel (I. S. 543) vorträgt, bestätigt, daß die Schuld, welche ja nicht vergessen und darum nicht überhaupt vernichtet werden kann, nur keine Hemmung des hergestellten Verhältnisses zu Gott sein soll[1]).

14. Auf diese Definition wird freilich von solchen Theologen nicht gerechnet, welche Sündenvergebung und Rechtfertigung meinen unterscheiden zu sollen, als etwas blos Negatives und etwas Positives. Wenn die Sündenvergebung blos als die Verneinung des Schuldzustandes oder Strafzustandes gedacht werden müßte, so würde ihr Begriff allerdings nicht die entscheidende Bedeutung in dem Bestande der christlichen Religion ansprechen können; sondern zu diesem Zweck müßte ein Begriff positiven Inhaltes aufgestellt werden. Duns Scotus (I. S. 100) stellt zur Erwägung, ob nicht Gott nach seiner schrankenlosen Machtvollkommenheit die Sünden vergeben, und dabei die Verleihung der habituellen Gnade unterlassen könne. Er entscheidet gegen diese von Gott aus mögliche Annahme durch den Grund, daß wer durch Erlaß einer Beleidigung nicht mehr Feind ist, darum noch nicht Freund, sondern gleichgiltig ist. Durch die Sündenvergebung sei kein positives Resultat der Wohlgefälligkeit einer Person für Gott ausgedrückt; zu diesem Zwecke müsse der Gedanke der Ge-

---

[1]) Hier ist noch nicht der Ort für die Untersuchung, wie die Verzeihung der Schuld in concreto für Gott möglich ist, namentlich wie sie mit seinem Attribut als Gesetzgeber und Vertreter des Gesetzes übereinstimmt; diese Beziehung des Begriffs wird unter § 17 ihre Bestimmung finden.

rechtmachung hinzugenommen werden. Dieselbe Rücksicht waltet ob, indem Lutheraner und Reformirte Sündenvergebung und Rechtfertigung unterscheiden (I. S. 279). Auch Schleiermacher (§ 109, 1) spricht sich in diesem Sinne aus. Da aber die Rechtfertigung nicht mehr als Gerechtmachung verstanden wird, sondern mit der Sündenvergebung die Form des göttlichen Urtheils gemein hat, so wird von denen, welche es mit der Logik strenger nehmen, dahin entschieden, daß die Rechtfertigung der Sündenvergebung vorausgehe. Denn ein positives Urtheil ist nur scheinbar die Ergänzung des entsprechenden negativen, in Wirklichkeit dessen Voraussetzung. Die Rechtfertigung führt nun die Nichtanrechnung der Sünden mit sich, weil sie als Anrechnung von Gerechtigkeit vorgestellt wird, nämlich als die Anrechnung der in dem doppelten Gehorsam Christi enthaltenen Gerechtigkeit für die Sünder, welche an Christus glauben.

Dieser Gedanke der beiden orthodoxen Schulen stammt nicht von Paulus ab (II. S. 326); er ist auch durch Luther und durch Melanchthon nicht bevorzugt[1]). Die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi als die Formel für die Rechtfertigung kommt ferner vor bei Calvin[2]), in dessen Institutio sie sich seit der Ausgabe von 1539 vorfindet. Danach wird sie von den Lutheranern und den Reformirten mit Ausnahme Piscator's und seiner Anhänger vertreten. Es ist auch deutlich, daß sie in dem theologischen Systeme eine Folgerung aus der vorausgesetzten rechtlichen Ordnung der Welt ist. Man nahm an, daß das Wechselverhältniß zwischen Gott und den Menschen ursprünglich und nothwendig an den Maßstab des Gesetzes der guten Werke geknüpft sei.

---

[1]) In der Apologie der Augsburgischen Conf. kommt die Formel dreimal vor, IX. 19; XII. 12; am deutlichsten III. 184: Iustificare significat reum absolvere et pronuntiare iustum, sed propter alienam iustitiam Christi, quae communicatur nobis per fidem. Itaque hoc loco iustitia nostra est imputatio alienae iustitiae.

[2]) In der Ausgabe von 1559, Lib. III. 11, 2: Iustificabitur ille fide, qui Christi iustitiam per fidem apprehendit, qua vestitus in dei conspectu non ut peccator, sed tanquam iustus apparet. Ita nos iustificationem interpretamur acceptionem, qua nos deus in gratiam receptos pro iustis habet. Eamque in peccatorum remissione ac iustitiae Christi imputatione positam esse dicimus. In den Ausgaben 1539—1550 Cap. VI. (X.) § 2. C. R. XXIX. p. 738.

Dieser Grundsatz regelt auch die Bedingungen der Erlösung durch Christus. Konnten nämlich die Menschen als Sünder das Gesetz nicht selbst erfüllen, um der Gerechtigkeit Gottes und ihrem eigenen Zwecke der Seligkeit zu entsprechen, so mußte der Begründer der Gnadenordnung Christus seine Congruenz mit der rechtlichen Weltordnung dadurch bewähren, daß er anstatt der sündigen Menschheit die dem Gesetze schuldige Gerechtigkeit und die von den Menschen verschuldete Strafe leistete, und dieses Beides mußte Jedem von Gott angerechnet werden, welcher in die neue Gnadengemeinschaft mit Gott aufgenommen werden sollte. Hier ist noch nicht der Ort, um den leitenden Gedanken von der Bedeutung des Gesetzes in jener Weltordnung zu prüfen. Vielmehr wird es darauf ankommen, erstens den Zusammenhang der Gedanken festzustellen, welcher die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi erklärt, und darüber entscheiden läßt, wie sich zu diesem göttlichen Acte die Sündenvergebung verhält.

Denn die Gerechtigkeit Christi, welche dem Gläubigen angerechnet werden soll, wird verschieden bestimmt, je nachdem sie mit dem Werthe der Genugthuung für Gott oder mit dem Werthe des Verdienstes um die Menschen versehen ist (I. S. 249. 282—286). Als Genugthuung für Gott besteht die Gerechtigkeit Christi aus dem leidenden und aus dem thuenden Gehorsam. Jener dient dazu, die Strafforderung des Gesetzes an die Sünder auszuführen und abzulösen, dieser dazu, die Rechtsforderung des Gesetzes an die Menschen zu befriedigen und abzulösen, welche darauf gegründet ist, daß die Erfüllung des Gesetzes das ursprünglich geordnete Mittel zur Seligkeit ist. Als Verdienst besteht die Gerechtigkeit Christi in seinem Gehorsam als positivem Ganzen, welcher sich auch im Leiden bis in den Tod bewährt hat. Die Gerechtigkeit Christi kommt in beiden Beziehungen zur Anrechnung für die Gläubigen. Indem dieses unter dem Gesichtspunkt der Genugthuung geschieht, so erfolgt das negative Prädicat für die Gläubigen, daß sie von der Strafverpflichtung gegen das Gesetz und von der Rechtsverpflichtung gegen dasselbe, nämlich von der Erreichung der Seligkeit durch Erfüllung des Gesetzes entbunden sind. Erst durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi als Verdienst erfolgt das positive Prädicat der Rechtfertigung. Nun ist es folgerecht nach den Voraussetzungen dieser Lehre, daß Quenstedt den Genugthuungswerth der Gerechtigkeit

Christi ihrem Verdienstwerthe logisch vorangehen läßt. Denn die Verhältnisse der Schuldverpflichtung der Sünder und der allgemeinen Rechtsverpflichtung der Menschen gegen das Gesetz mußten eher abgelöst werden, als die Gnadenordnung Gottes eingesetzt werden konnte. Wenn nun auch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi in derselben logischen Ordnung erfolgt, so muß die Sündenvergebung als Straferlaß und Entbindung vom Rechtsverhältniß zu Gott vorausgehen, und die Gerechtsprechung als Zurechnung des Gesammtgehorsams Christi für den Gläubigen muß nachfolgen. Soll jedoch, wie eine Anzahl der alten Theologen fordert, die Gerechtsprechung logisch der Sündenvergebung vorausgehen, so hat dieses den Sinn, daß die Gerechtigkeit Christi nicht als Genugthuung, sondern als Verdienst zur Anrechnung kommt. Wenn nämlich die verdienstliche Wirkung des Gehorsams Christi, wie Quenstedt es formulirt, nos in statum benevolentiae divinae restituit, so folgt, daß Gott keine Strafen über die Gläubigen mehr verhängt, und überhaupt ihr Seligkeitsziel nicht mehr von der Bethätigung eines Rechtsverhältnisses zu ihm selbst abhängig macht.

Diese Distinctionen sind von den alten Theologen nicht zur Klarheit gebracht worden, und deshalb haben sie keinen Streit um die Wahrheit daraus gemacht, ob Sündenvergebung und Gerechtsprechung in dieser oder in der umgekehrten Ordnung erfolgen, oder ob sie nicht doch Synonyma sind. Allein wenn einmal die Gerechtsprechung als etwas Positives von der Sündenvergebung unterschieden werden, wenn die positive Gerechtsprechung der logisch genügende Grund für die Sündenvergebung sein soll, und wenn doch die positive Gerechtsprechung nur als die Anrechnung des Verdienstes Christi verstanden werden kann, so behauptet diese Erklärung in der Wirkung keinen Abstand von den beiden abgestuften Definitionen der Sündenvergebung, welche gefunden sind. Denn dieselben haben selbst einen durchaus positiven Sinn. Die Sündenvergebung als der Erlaß der Strafen bedeutet die Aufhebung der durch die Sünde herbeigeführten Trennung von Gott. Da die Trennung die Verneinung der bestimmungsmäßigen Gemeinschaft mit Gott ist, so ist die Aufhebung der Trennung als die positive Herstellung der Gemeinschaft der Sünder mit Gott zu verstehen, und dieses ist der directe Sinn der Steudel'schen Definition, daß durch die Sündenvergebung die Schuld keine Hemmung

des hergestellten Verhältnisses zu Gott ist. Wenn nun durch Anrechnung des Verdienstes Christi die Sünder in den Stand gesetzt werden, daß Gott sie mit Wohlwollen behandelt, so ist dieses Verhalten Gottes der Ausdruck für das Bestehen der bestimmungsmäßigen Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott. Und wenn er in Folge dessen die Sünden vergiebt, d. h. die Strafen erläßt, so bewährt sich dieses daran, daß das Wohlwollen Gottes den Strafwerth der Uebel ausschließt, welche die Gläubigen in Folge ihrer Sünde erfahren, wovon die weitere Folge ist, daß die Gläubigen auch nicht in die Strafen des geistigen und des ewigen Todes verfallen.

Diese Combination ist freilich von Keinem der alten Theologen vollzogen worden. Da sie überhaupt keine genaue und vollständige Analyse des Begriffes der Sündenvergebung vornehmen, so haben sie derselben immer nur negative Wirkung beigelegt, und haben gemeint, ein positives Resultat nur durch die Anrechnung des Gehorsams Christi ausdrücken zu können, mochte dieselbe als Ergänzung zu dem negativen Begriff hinzugefügt, oder als Voraussetzung demselben logisch übergeordnet werden. Deshalb muß zweitens untersucht werden, ob dieser positive Begriff der Gerechtsprechung denkbar ist. Die Einwendungen, welche Faustus Socinus[1]) dagegen erhoben hat, beziehen sich auf die doppelte Bedeutung der Gerechtigkeit Christi als Strafsatisfaction und als positiver Gesetzerfüllung (iustitia), indem er eine frühere Entwickelungsstufe der reformatorischen Lehre vor Augen hat, als welche in der bisherigen Darstellung berücksichtigt ist. Aber was er mit imputatio iustitiae Christi bezeichnet, bezieht sich auf den Verdienstwerth des Gehorsams Christi, und sein Widerspruch gegen die imputatio satisfactionis Christi hat seine Geltung nicht blos für die Ablösung der Strafe, welche das Gesetz verhängt, sondern auch für die Ablösung seines Rechtsanspruches an die Menschen überhaupt. Er erklärt nämlich in dieser Hinsicht auf Grund eines römischen Rechtsgrundsatzes, daß Genugthuung und Anrechnung sich ausschließen. Eine Anrechnung finde in Rechtsgeschäften nur statt, wo keine Leistung vorangegangen ist; hat also Christus Genugthuung geleistet, so sei die Sache abgemacht, und bedürfe es keiner Anrechnung (I. S. 328).

---

1) De Christo servatore l. IV. cap. 1—6.

Eine Anrechnung der Gerechtigkeit Christi aber sei widersinnig, da übrigens die Gläubigen zum Erwerbe eigener Gerechtigkeit verpflichtet sind. Diese Grundbedingung des Christenthums werde durch die Annahme einer angerechneten Gerechtigkeit aufgehoben.

Jedoch trifft jene Regel des Privatrechtes die Voraussetzung der reformatorischen Lehre nicht. Sondern wenn es richtig sein sollte, daß die ursprüngliche Weltordnung in dem Rechtsverhältniß zwischen Gott und den Menschen bestand, welches dem Vorbilde des Staates entspricht, so muß die Aufhebung desselben im Allgemeinen und in Hinsicht der Strafforderung den Gläubigen angerechnet, d. h. sie müssen ausdrücklich von Gott so beurtheilt werden, daß der staatliche und der criminalrechtliche Maßstab für ihr Verhältniß zu ihm selbst nicht mehr gilt. Ferner ist die Anrechnung des positiven Gehorsams (Verdienstes) Christi von den Orthodoxen gar nicht so gemeint, daß dadurch der Erwerb eigener Gerechtigkeit durch die Gläubigen ausgeschlossen sei, sondern nur als die Bedingung, damit Gott mit ihnen überhaupt in positive Gemeinschaft zu ihrem Heile eintreten kann, oder daß er ihnen mit der Rechtfertigung das ewige Leben oder die Aussicht auf dasselbe verleiht. Diese Ueberzeugung ist beiden Confessionen gemeinsam und findet ihren Ausdruck in Bekenntnißschriften beider Seiten[1]); wogegen es zunächst gleichgiltig ist, wie sich die Dogmatiker dieser Verbindung annehmen. Daß nun die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi in dieser beschränkten Beziehung undenkbar oder unnöthig sei, hat Faustus nicht bewiesen, da er auf diesen Fall seine Aufmerksamkeit gar nicht gerichtet hat.

Nichts desto weniger ist auch diese Combination ebenso wenig zweckmäßig in sich, als sie einen wirklichen Grund in dem vorbildlichen Vorstellungskreise des Paulus hat. Denn active Gerechtigkeit oder Gehorsam gegen das Sittengesetz ist so zweifellos an die persönliche Absicht und Gesinnung des wirkenden Sub-

1) Apol. C. A. II. 5: Christus promittit remissionem peccatorum, iustificationem et vitam aeternam. F. C. III. p. 585: Christo confidimus, quod propter solam ipsius obedientiam ex gratia remissionem peccatorum habeamus, sancti et iusti coram deo patre reputemur et aeternam salutem consequamur. Catech. Pal. 59: In Christo iustus sum et haeres vitae aeternae. Conf. Helv. post. 15: Sumus absoluti a peccatis, morte vel condemnatione, iusti denique (donati iustitia Christi) ac haeredes vitae aeternae.

jectes gebunden, daß man gar nicht mehr die Vorstellung von der bestimmten Gerechtigkeit hat, wenn man von dem Subject abstrahirt, das dieselbe hervorgebracht hat. Dieses aber findet statt, indem man urtheilt, daß die Gerechtigkeit Christi Anderen angerechnet werde, als wenn sie ihr eigenes Product wäre. Also diese Vorstellung ist überhaupt unrichtig, weil sie das persönliche sittliche Lebenswerk einer Person wie eine Sache behandelt, welche gegen ihren Urheber gleichgiltig ist, und den Besitzer wechseln kann, ohne in ihrem Wesen und Werthe verändert zu werden[1]. Ferner erscheint es überflüssig, die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi als Bedingung zu denken, damit Gott die Gläubigen zur religiösen Gemeinschaft mit sich zulasse, wenn diese Behauptung als Regel den Satz voraussetzt, daß Gott keine wirkliche Gemeinschaft in der Religion eingeht, außer mit Menschen von sittlicher Vollkommenheit. Für den vorliegenden Fall wird daraus gefolgert, daß Gott die sittliche Vollkommenheit, welche den Gläubigen aus sich fehlt, für seinen Zweck der Gemeinschaft mit denselben durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi feststellt.

Die Formel der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi kann auf einen treffenden Sinn hinausgeführt werden, wenn man sie aus anderen Voraussetzungen versteht, als dem Gefüge von Rechtsverhältnissen, das die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts dazu verwendet haben. Wenn man sich an dem Johanneischen Evangelium orientirt, so ist die Absicht Jesu, daß seine Jünger eins werden, wie der Vater und der Sohn in einander sind, oder daß sie in dieser Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes eins werden; und es soll dadurch kund werden, daß der Vater den Sohn liebt, und die Jünger wie den Sohn; die Liebe des Vaters aber bezieht sich auf den Sohn vor der Erschaffung der Welt (17, 21—24). Die Art und die Existenz des Sohnes ist in der Liebe Gottes begründet. Allein nun kommt dazu andererseits, daß Jesus sich in seiner Existenz dadurch erhält, daß er das Werk Gottes zum Heile der Menschen treibt (4, 34). Das ist ganz äquivalent damit,

1) Limborch, Theol. christ. VI. 4, 25: Unius iustitia alteri imputari nequit. Tota enim iustitiae natura et laus in eo sita est, ut quis libere et alacri animo eam praestet; illam autem perire necesse est, quamprimum imputatur illi, qui eam non praestitit. Nec transferri potest ab uno ad alium, ne ipso quidem conceptu mentis, si verus ille conceptus sit futurus.

daß er durch die Ausführung der Gebote oder Aufträge des Vaters seine Stellung in der Liebe Gottes erhält (15, 9. 10). In diesem Kreise von Aufträgen ist die Bereitwilligkeit, sein Leben im Dienste der Jüngergemeinde aufzugeben, ein Grund dafür, daß der Vater den Sohn liebt (10, 17), also eine Bedingung, daß die Liebe Gottes als der Grund seiner Eigenthümlichkeit fortdauert. Das ist nun der Stoff der Gerechtigkeit Christi, die Ausführung des Werkes Gottes, die Erfüllung der Gebote Gottes, die Aufopferung des Lebens im Dienste der berufenen Gemeinde. Allein diese Leistungen werden nicht an einem allgemeinen Gesetze und einer allumfassenden Regel der Vergeltung gemessen, sondern zunächst an dem Zwecke, daß Christus die einzige Stellung, die er als der Sohn in der Liebe des Vaters hat, innehalte, weiterhin an dem Zwecke, daß die Jüngergemeinde in die Liebe des Vaters effectiv aufgenommen werde. Die Vermittelung dieses Erfolges ist im Evangelium des Johannes nicht ausgesprochen worden. Allein man kann sie ergänzen, wenn man den Vorgang vergegenwärtigt, in welchem die Uebertragung der Liebe von einem zum Anderen möglich ist. Das kann nur durch einen Vorsatz erfolgen, in welchem ein Urtheil eingeschlossen ist; dieses fällt aber so aus, daß der Werth, welchen Einer als Gegenstand der Liebe hat, denen angerechnet wird, welche für sich dieses Werthes entbehren, aber zu dem gehören, welcher der primäre Gegenstand der Liebe ist. Die Stellung Christi zu Gott wird seinen Jüngern angerechnet, indem Gott um Christi willen auch sie in seine effective Liebe aufnimmt. Die Stellung Christi zu Gott hängt aber auch an seiner Gerechtigkeit. Indirect also wird Christi Gerechtigkeit seinen Jüngern angerechnet, damit sie in die Liebe Gottes ebenso aufgenommen werden, wie Christus in derselben wurzelt. Allein so wird die Gerechtigkeit Christi nicht von seiner Person abgelöst, und der eigenen Uebung der Gerechtigkeit nicht präjudicirt. Und indem die Formel durch diese Modification verständlich gemacht ist, ist dadurch gerade die frühere Undeutlichkeit der Formel erwiesen. Es handelt sich darum, daß die Stellung zu Gott, welche Christus auch durch seine Uebung der Gerechtigkeit einnimmt, denen angerechnet wird, welche als seine Jünger durch den Glauben zu ihm gehören, damit sie in die Liebe Gottes effectiv aufgenommen werden. Dieser Gedanke wird eben so wenig genau durch die gangbare Formel ausgedrückt, als es den Theologen, welche

sie gebrauchen, z. B. Calvin[1]), gelungen ist, ihren Sinn klar zu machen.

15. In dieser Analyse der Formel der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi ist die Stellung Christi zu Gott, welche für den Begriff der Rechtfertigung maßgebend ist, anders gedeutet worden, als es von Melanchthon geschehen ist. Indem dieser in der Verheißung der Sündenvergebung die Barmherzigkeit Gottes als die Ursache erkennt, versteht er die Bedingung, welche dabei Christus leistet (iustificare propter Christum), unter dem Begriff der Genugthuung als Begütigung Gottes (propitiatio, placatio dei). Abgesehen davon bedient er sich für Rechtfertigen und Sündenvergeben einer Reihe von Synonymen, durch welche der Gedanke erheblich aufgeklärt, und zugleich jeder Schein davon beseitigt wird, als käme es bei der Rechtfertigung auf die Uebertragung des Prädicats der activen Gerechtigkeit, also darauf an, eine Unwahrheit zu behaupten und die Lebensaufgabe unsicher zu machen. Melanchthon nämlich setzt der Rechtfertigung die V e r s ö h n u n g und die Annahme oder Genehmhaltung für Gott gleich, ebenso die Annahme zu Söhnen Gottes, endlich die Eröffnung des Zutrittes zu Gott[2]). Das Wort reconciliare gebraucht er in diesem Zu-

---

[1]) Inst. III. 11, 23: Hinc et illud conficitur, sola intercessione iustitiae Christi nos obtinere, ut coram deo iustificemur. Quod perinde valet, acsi diceretur, hominem non in se ipso iustum esse, sed quia Christi iustitia imputatione cum illo communicatur. . . . Vides, non in nobis, sed in Christo esse iustitiam nostram; nobis tantum eo iure competere, quia Christi sumus participes, siquidem omnes eius divitias cum ipso possidemus. . . . . . Quid aliud est, in Christi obedientia collocare nostram iustitiam (Rom. 5, 19), nisi asserere, eo solo nos haberi iustos, quia Christi obedientia nobis accepta fertur, acsi nostra esset. Ausgabe von 1539, C. R. XXIX. p. 745.

[2]) Loci theol. C. R. XXI. p. 742: Iustificatio significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam. . . . . Sumpsit Paulus verbum iustificandi ex consuetudine Hebraeorum pro remissione peccatorum et reconciliatione seu acceptatione. . . . . Iustificari fide in Christum significat consequi remissionem et iustum hoc est acceptum reputari propter mediatorem filium dei. — Apol. C. A. II. 86: Sola fides iustificat, quia reconciliati reputantur iusti et filii dei. III. 20: Per Christum acceditur ad patrem, et accepta remissione peccatorum vere iam statuimus, nos habere deum. V. 37: Per Christum habemus accessum ad deum.

sammenhang nur in Anwendung auf die Menschen, welche zu Gott zurückgeführt werden, niemals aber in Anwendung auf Gott. Melanchthon's Betrachtungsweise wirkt fort bei Chemnitz [1]). Ferner findet die Identität von Sündenvergebung, Rechtfertigung, Versöhnung und Zulassung zum Verkehre mit Gott einen geradezu classischen Ausdruck durch Calvin [2]), ungeachtet dessen, daß er vor und nach der ausgehobenen Stelle die oben erörterte Unterscheidung von Sündenvergebung und Anrechnung der Gerechtigkeit Christi handhabt. Ebenso wirkt die gegenwärtig vorliegende Combination auch bei dem Begründer des lutherischen Dogmatismus fort. Leonhard Hutter stellt mit dem Begriff der angerechneten Gerechtigkeit Christi alle Prädicate zusammen, welche bei den eben bezeichneten Auctoritäten nachgewiesen sind [3]).

---

[1]) Examen conc. Trid. (Genev. 1641) p. 158: Scriptura docet quicquid divina iustitia ad iustificationem hoc est reconciliationem peccatoris requirit, a Christo pro nobis impletum esse. Pag. 159. Habet fides suum proprium obiectum, cuius respectu, merito et dignitate credens coram deo iustificetur, h. e. accipiat remissionem peccatorum, reconcilietur deo, accipiat adoptionem et acceptetur ad vitam aeternam. Pag. 161: Obiectum fidei iustificantis, cuius respectu et apprehensione iustificat, est gratuita promissio misericordiae dei remittentis peccata, adoptantis et acceptantis ad vitam aeternam propter Christum mediatorem.

[2]) Lib. III. 11, 21 (1539. Cap. VI. (X.) 12. 13. C. R. XXIX. p. 744): Nunc illud quam verum est excutiamus, quod in definitione dictum est, iustitiam fidei esse reconciliationem cum deo, quae sola peccatorum remissione constet. Audimus peccatum esse divisionem inter hominem et deum, vultus dei aversionem a peccatore (Ies. 59, 1): nec fieri aliter potest, quandoquidem alienum est ab eius iustitia, quicquam commercii habere cum peccato. Quem ergo dominus in coniunctionem recipit, eum dicitur iustificare, quia nec recipere in gratiam, nec sibi adiungere potest, quin ex peccatore iustum faciat. Istud addimus fieri per peccatorum remissionem. Nam si ab operibus aestimentur, quos sibi dominus reconciliavit, reperientur etiamnum revera peccatores, quos tamen peccato solutos purosque esse oportet. Constat itaque, quos deus amplectitur, non aliter fieri iustos, nisi quod abstersis peccatorum remissione maculis purificantur, ut talis iustitia uno verbo appellari queat peccatorum remissio. § 22: Iustitiam et reconciliationem Paulus promiscue nominat, ut alterum sub altero vicissim contineri intelligamus. Modum autem assequendae huius iustitiae docet, dum nobis delicta non imputantur.

[3]) Comp. loc. theol. XII. 2: Iustificatio est opus dei, quo homi-

Diese Combination ist nun den lutherischen Theologen verloren gegangen. Dieselben haben nicht einmal die unmittelbare Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf die Verleihung des ewigen Lebens, welche die ursprüngliche Auffassung der Sache (S. 67) auszeichnet, im Auge behalten. Sie begnügen sich, diese Beziehung wie alle anderen unter dem Titel der Wirkungen der Rechtfertigung aufzuführen, und zwar mit keinem andern Interesse, als dem, daß die verschiedenen Aussprüche der heiligen Schrift registrirt werden. Insbesondere verläuft dieses Verzeichniß bei Gerhard in dem buntesten Wechsel von subjectiven Erscheinungen und objectiven Verhältnißbestimmungen, von verschiedenartigen und von synonymen Aussagen, wie wenn es sich um einen Abhub handelte. Die Späteren reduciren diese Fülle auf wenige Titel, meinen aber ihre Schuldigkeit gethan zu haben, indem sie dieselben aufzählen [1]). Unter diesen Umständen wird der Gedanke der Rechtfertigung durch die lutherischen Theologen von allen praktischen Beziehungen isolirt, und zur Unfruchtbarkeit herabgesetzt. Hier liegt dieselbe Erscheinung vor, welche als das durchgehende Merkmal der lutherischen Theologie jener Epoche bezeichnet worden ist (I. S. 270), daß in ihr kein Gebrauch vom Zweckbegriff gemacht, sondern alle Verhältnisse im Schema der wirkenden Ursache vorgestellt werden. Aber neben dieser formalen Unfähigkeit wirkt auf die Vertrocknung des Begriffs der Rechtfertigung bei den Lutheranern noch ein Umstand. Von Aegidius Hunnius an wird der Begriff immer nur in der polemischen Auseinandersetzung, erst mit der tridentinischen, dann auch mit der socinianischen Lehre dargestellt. Also

---

nem peccatorem, credentem in Christum ex mera gratia sive gratis a peccatis absolvit, eique peccatorum remissionem donat, iustitiamque Christi ita imputat, ut plenissime reconciliatus et in filium adoptatus a peccati reatu liberetur et aeternam beatitudinem consequatur.

1) Gerhard Loc. XVII. 72, 8. Tom. VII. p. 85. Baier III. 5, 14: Effecta iustificationis sunt pax conscientiae cum deo, adoptio in filios dei, donatio spiritus sancti, sanctificatio et renovatio, spes vitae aeternae. Uebereinstimmend Quenstedt, Hollatz. — Fresenius, Rechtfertigung VII. 38: Die Vorzüge, die einem solchen, der Vergebung der Sünden hat, zuerkannt werden, bestehen in dem freien Zugang zu Gott, dem Rechte auf innige Gemeinschaft mit Gott, dem Rechte der Kindschaft Gottes, dem Anspruch an die ewige Erbschaft. Alles dieses wird ihm eigen in Christo, seinem Bürgen, Haupt und Heiland, welcher solche Herrlichkeit selbst auch in Besitz genommen, und seinen Gliedern als das Haupt Theil daran giebt.

wird er auch nur in den Beziehungen aufgefaßt, welche von diesen Gegnern direct herausgefordert werden; alles was darüber hinausliegt, wird kaum beachtet.

Innerhalb der reformirten Theologie des 16. Jahrhunderts begegnet man zunächst auch einer beschränkten und steifen Behandlung des Rechtfertigungsbegriffes; allein im 17. Jahrhundert tritt eine Reihe von Dogmatikern in eine lebendigere Auffassung ein, welche darin besteht, daß die Begriffe der Versöhnung und der Adoption mit dem der Rechtfertigung in Wechselverhältniß gesetzt werden. Zunächst erklärt Amesius die Rechtfertigung oder Sündenvergebung für identisch mit der Versöhnung, indem die verschiedenen Ausdrücke dieselbe Sache nur in verschiedenen Beziehungen bezeichnen[1]). Die Adoption erklärt er freilich für eine Folge der Rechtfertigung, und leugnet es, daß sie einen Theil derselben bedeute, aus dem Grunde, daß man doch nicht durch die Adoption als gerecht hingestellt werde. Er beharrt bei dieser Distinction, obgleich er an der Rechtfertigung die unmittelbare Beziehung auf das ewige Leben anerkennt, und in der Gotteskindschaft dieselbe Bestimmung ausgedrückt findet; er meint, daß dadurch eben die Gläubigen einen doppelten Titel der Anwartschaft auf dieses Gut besitzen. Die letzteren Erklärungen eignet sich Heidanus an, allein er überschreitet das von seinem Vorgänger eingehaltene Schema, indem er Rechtfertigung und Adoption als die beiden Theile der Versöhnung annimmt, und an sie die negative und die positive Heilswirkung knüpft. Dadurch wird erreicht, daß die Adoption nicht mehr als ein Accidens, sondern als die Erfüllung des Begriffs der Versöhnung erscheint[2]). Eine etwas abweichende Formulirung findet sich bei

---

1) Medulla I. 27, 22: Absolutio a peccatis vario respectu sed eodem sensu dicitur remissio, redemtio et reconciliatio. . . . Quatenus status peccati consideratur ut inimicitia quaedam adversus deum, catenus iustificatio dicitur reconciliatio.

2) Corp. theol. christ. Loc. XI. Tom. II. p. 299: Reconciliationis nostrae duas partes fecimus iustificationem et adoptionem . . . . Nam peccatorum remissionem iustificationis beneficio consequimur, eoque in gratiam recipimur. Verum quisquis in gratiam recipitur, simul adoptionis particeps et filii loco haberi cognoscitur. Et quidem haec adoptio sequitur iustificationem. Neque nempe adoptione iusti constituimur, sed iustificati exaltamur ad dignitatem et ius filiorum. Si filii, haere-

den jüngsten Vertretern der reformirten Orthodoxie, Fr. Turretin, Rodolf, Heidegger, sowie bei Schleiermacher. Dieselben unterscheiden als Theile der Rechtfertigung die Vergebung der Sünden und die Zuerkennung des Rechtes auf das ewige Leben oder die Adoption [1]). Im Allgemeinen ist dies die Folge der Aufmerksamkeit, mit der die Mehrzahl der reformirten Theologen die unmittelbare Beziehung der Rechtfertigung auf das ewige Leben aufrecht erhalten hat. Die Combination dieser Beziehung mit dem Begriff der Gotteskindschaft ergab sich dann daraus, daß deren objective Beziehung ebenfalls das ewige Leben war. Endlich konnte die Form des Begriffs der Rechtfertigung keine Schwierigkeit bereiten; denn auch die Annahme zur Gotteskindschaft muß als ein synthetisches Urtheil gedacht werden. Warum hat nun diese Combination nicht allseitige Anerkennung gefunden? In dieser Hinsicht ist eine Erklärung von Baier höchst beachtenswerth. Baier [2]) führt nämlich an, daß eine Minderzahl von Theologen den terminus ad quem iustificationis auf ius filiorum dei et haereditas vitae aeternae ausdehne, während die Mehrzahl hierin Wirkungen der Rechtfertigung erkenne. Er giebt nun auch zu, jene Ansicht werde dadurch empfohlen, daß sie in formeller Uebereinstimmung mit dem terminus a quo steht. Der Mensch sei ja in der Bestimmung zum ewigen Leben erschaffen, durch die Sünde sei dieselbe in die entgegengesetzte Bestimmung zum ewigen Tode umgekehrt. Wenn nun die Rechtfertigung mit der Aufhebung dieses Prädicates beginnt, so müsse sie durch Herstellung der ursprünglichen Bestimmung vollendet werden. Dieses eben ist durch die

---

des; si haeredes, etiam ius consequimur ad vitam . . . . Hinc fideles, duplici quasi titulo vitam aeternam possunt a deo petere et exspectant, titulo nempe redemtionis, quem habent ex iustificatione, et titulo quasi filiationis, quem habent ex adoptione.

1) Heidegger Loc. XXII. 59: Iustificatio remissionem peccatorum et vitae seu haereditatis adiudicationem complectitur. 72: Quae iuris vitae concessio realiter cum adoptione convenit, neque aliter ab hac distinguitur, quam quod vita aeterna in iustificatione ut debitum, in adoptione vero ut haereditas spectatur, et deus ibi iudicis, hic patris personam sustinet. Rodolf Cat. Pal. p. 334. Turretini Theol. elenchtica Tom. II. p. 719. Compend. ed. Riissen p. 426. Schleiermacher § 109: Daß Gott den sich Bekehrenden rechtfertigt, schließt in sich, daß er ihm die Sünden vergiebt und ihn als ein Kind Gottes anerkennt.

2) Theol. posit. III. 5, 4. 14. p. 661. 677.

Mehrzahl der Reformirten beachtet worden. Baier aber entscheidet gegen diese Formulirung, weil die heilige Schrift nicht selten die Verleihung der Kindschaft als ein neues Attribut über die Rechtfertigung hinaus darstelle, und bewährt dieses durch die Unterordnung desselben unter die Wiedergeburt.

Wenn die Rechtfertigung die Sünder in ein positives Verhältniß der Congruenz zu Gott versetzt, und wenn die Gerechterklärung derselben ihre Bestimmung zu activer Gerechtigkeit nicht als überflüssig erscheinen lassen soll, so muß sie ihre Grenze in derjenigen Gemeinschaft mit Gott finden, welche durch die Nähe zu Gott, weiterhin durch das Recht des Verkehres mit Gott zunächst noch in unbestimmter Weise ausgedrückt ist. Damit aber ist nicht nur die Aussicht eröffnet, daß alles, was zum Heile der Gläubigen und in Gegenwirkung gegen ihre Sünde weiterhin erreicht werden kann, aus diesem neuen und eigenthümlichen Verhältniß zu Gott erfolgen wird; sondern diese Erfolge bis zu dem Ziele des ewigen Lebens sind in der Rechtfertigung mit beabsichtigt, so gewiß dieselbe den dauernden und sich gleich bleibenden Charakter der Gläubigen bildet. Sind die lutherischen Theologen stumpf genug gewesen, dieser unmittelbaren Zweckbeziehung der Rechtfertigung sich zu verschließen, so mögen sie sehen, wie sie mit der Concordienformel übereinkommen, welche die Verleihung der Seligkeit mit der Rechtfertigung identificirt. Ist aber ferner das Anrecht auf das ewige Leben die objective Beziehung der Gotteskindschaft, welche als dauerndes Attribut der Gläubigen gerade durch die Gewißheit dieses Erbrechtes bewährt wird, so muß die Adoption mit der Rechtfertigung zusammenfallen. Allerdings hebt Heidegger den Abstand beider Begriffe hervor, daß Gott in der Rechtfertigung als Richter, in der Adoption als Vater erscheint; es wird sich fragen, ob diese Distinction aufrecht erhalten werden kann. Darüber kann erst später entschieden werden, und deshalb soll hier überhaupt noch nicht das Verhältniß zwischen Adoption und Rechtfertigung endgiltig festgestellt sein (s. u. § 18).

Einen allgemeineren Sinn als die Adoption hat jedenfalls der Begriff der Versöhnung, und dieser steht deshalb dem der Rechtfertigung näher. Er wird auch von Paulus, welcher überhaupt als der Urheber des Begriffs der Rechtfertigung für dessen weitere Verzweigung maßgebend ist, in die nächste Beziehung zu

demselben gestellt. Wie früher (II. S. 342) bemerkt worden ist, bezeichnet Paulus den Frieden der Menschen gegen Gott als die specifische Wirkung der Rechtfertigung, während diese Wirkung direct mit der Versöhnung als der Aufhebung der Feindschaft der Menschen gegen Gott zusammenfällt. Wird eben nur diese Combination berücksichtigt, so hat man den Eindruck, daß die beiden Begriffe synonym sind. Indessen hat der Begriff der Versöhnung einen größern Umfang und größere Bestimmtheit als der der Rechtfertigung. Er drückt nämlich die in der Rechtfertigung oder Verzeihung jedesmal beabsichtigte Wirkung als wirklichen Erfolg aus, nämlich daß derjenige, welchem verziehen wird, auf das herzustellende Verhältniß eingeht. Die Sünder werden durch den Begriff der Rechtfertigung lediglich passiv bestimmt, und in ihm ist keine Auskunft darüber enthalten, welchen Reiz die göttliche Verfügung auf dieselben ausübt. Hingegen ist es in dem Begriffe der Versöhnung ausgedrückt, daß diejenigen welche bisher in activem Widerspruch gegen Gott begriffen waren, durch die Verzeihung in die zustimmende Richtung auf Gott, zunächst in die Uebereinstimmung mit seiner dabei gehegten Absicht versetzt worden sind. Unter diesem Gesichtspunkte ist darauf zu rechnen, daß die von Gott mit Erfolg ausgeübte Rechtfertigung in bestimmten Functionen der versöhnten Subjecte ihre Erscheinung und Erwiderung findet.

Allerdings drücken beide Begriffe die von Gott ausgehende Gemeinschaft von Menschen mit Gott aus, welche durch deren Sünde nicht mehr gehemmt wird; aber die zu diesem Zwecke unwirksam gemachte Sünde kommt in der Relation auf die Rechtfertigung oder Sündenvergebung unter den Attributen der Schuld und des Schuldbewußtseins, in der Relation auf die Versöhnung in ihrem Wesen als activer Widerspruch gegen Gott in Betracht. Also auch aus dieser Rücksicht ergiebt sich, daß der Begriff der Versöhnung einen weiter greifenden Spielraum als der der Sündenvergebung hat. Die Sache muß aber in diesem größern Umfang aufgefaßt werden; denn wenn nicht die Aufhebung der Schuld auch als Aufhebung des Widerspruchs des Willens gegen Gott gedacht werden kann, so würde jener Erfolg auf eine Selbsttäuschung Gottes hinauskommen. Oder wenn die Aufhebung der Schuld nur als Verhältnißbestimmung über die Sünder von Gott aus, und nicht als Vollziehung einer gegenseitigen Uebereinstim-

mung gedacht werden muß, so ist hierin nicht ein genügender Grund für eine Religion mit sittlicher Abzweckung nachgewiesen. Nun aber ist die Ergänzung des Gedankens der Aufhebung der Schuld durch den Gedanken der Aufhebung des Widerspruchs gegen Gott nothwendig aus der Relation des Schuldbewußtseins zu beiden Begriffen. Es ist oben (S. 54) bewiesen worden, daß der Begriff der Schuld als Attribut der Sünde nur durch das Merkmal des Schuldbewußtseins seine Giltigkeit hat. Dieses aber ist zugleich der subjective Ausdruck davon, daß die Sünde der active Widerspruch gegen Gott ist. Ferner ist gezeigt worden, daß die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins keine wahrheitswidrige Verneinung des Bestandes der Sünde bedeutet, daß vielmehr die Unlust über die begangene Sünde auch nach empfangener Vergebung in der Erinnerung aufbewahrt wird. Aber die Aufhebung der Schuld bedeutet, daß Gott die Wirkung der Sünde, daß sie die Gemeinschaft mit ihm unmöglich macht, aufhebt; und dem entsprechend wird am Schuldbewußtsein das Mißtrauen gegen Gott, zu dem man sich im Widerspruch weiß, beseitigt. Also schließt die Aufhebung der Schuld, als wirklicher Erfolg gedacht, diejenige Veränderung des Schuldbewußtseins in sich, daß in demselben nicht mehr der in der Sünde vollzogene Widerspruch des Willens gegen Gott fortwirkt. Das heißt, auch indem die Unlust über die begangene Sünde durch die Erinnerung erhalten wird, erscheint die erfolgreiche Aufhebung der Schuld von Seiten Gottes, nämlich ihre Nichtanrechnung als Grund der Trennung und Entfremdung, in dem neu hergestellten Zutrauen zu Gott, als dem Gegentheil des fortwirkenden Widerspruches gegen denselben. Die als erfolgreich vorgestellte Rechtfertigung oder Sündenvergebung ist also die Versöhnung als Ausdruck gegenseitiger Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen. Ist hiemit die Grundlage des Christenthums als Religion bezeichnet, so werden die subjectiven Functionen der Versöhnung direct religiöse sein. Hingegen werden die Functionen sittlicher Art, welche aus der Selbständigkeit des mit Gott übereinstimmenden Willens hervorgehen, in einem entfernteren Verhältniß zur Versöhnung mit Gott stehen, da zu ihrer Ableitung noch andere Gesichtspunkte in Betracht gezogen werden müssen.

16. Dieser Begriff der Rechtfertigung, welcher in wesent-

licher Uebereinstimmung mit der Absicht entwickelt ist, welche die lutherischen und reformirten Theologen verfolgen, hat die Form des synthetischen Urtheils. Dieses Merkmal entspricht dem Umstande, daß die Rechtfertigung, so wie sie hier gemeint ist, als Entschluß oder Act des göttlichen Willens gedacht werden muß. Jeder Act des Willens nämlich bewegt sich in der Analogie zum synthetischen Urtheil. Ein schöpferischer Willensact Gottes zumal kann nur in dieser Form verstanden werden. Ein solcher aber wird vorgestellt, indem Gott durch die Offenbarung in Christus die durch die Sünde von ihm getrennten Menschen in die Gemeinschaft mit sich zur Begründung ihres Heiles aufnimmt. Gegen diese Aufstellung kann nicht einmal vom Standpunkte des römischen Katholicismus mit Recht etwas eingewendet werden. Denn auch wenn man den Act der Entscheidung gegen die Sünde als die reale Mittheilung der gratia gratum faciens, oder als die materielle Eingießung der Liebe zu Gott und zu den Menschen deutet, so kann dieser Vorgang als göttlicher Act nur in der Form vorgestellt werden, daß zu dem Sünder, den Gott gerecht macht, ein Prädicat gesetzt wird, welches nicht schon in dem Begriffe des Sünders eingeschlossen ist. Der Gegensatz der beiden Lehrweisen besteht also in Wirklichkeit nicht darin, daß die nothwendige Form des evangelischen Begriffs der Rechtfertigung in der katholischen Lehrart überhaupt ausgeschlossen wäre, sondern darin, daß das synthetische Urtheil Gottes im Sinne der Evangelischen ohne den Inhalt der moralischen Veränderung der Sünder, nur als Grund ihres durch den Willen Gottes veränderten Verhältnisses zu Gott gedacht wird. Der Grund dieses Gegensatzes beruht aber darin, daß die katholische Lehrweise das Christenthum in erster Linie als die Form einer der Sünde entgegengesetzten sittlichen Willensrichtung, der Protestantismus dasselbe in erster Linie als die wahre Religion im Vergleich damit darstellt, daß die Sünde als der Grund aller Irreligion und aller falschen Religion wirksam ist. Nun aber ist das Christenthum seiner Gattung nach Religion, seiner Art nach die vollendete geistige und sittliche Religion. Der evangelische Begriff der Rechtfertigung ist also darauf angelegt, daß in diesem besondern und eigenthümlichen Verhältniß der Menschen zu Gott die allgemeine Bestimmtheit des Christenthums als Religion zum Ausdruck gelange. Denn jener Begriff entspricht der Absicht, das Christenthum als die wahre Religion

auszuprägen, indem die Gemeinschaft der Menschen mit Gott, in der sie ihr Heil haben, unabhängig von der Sünde gestellt wird, welche die Religion entweder zu verneinen oder zu verfälschen pflegt. Hingegen ist die katholische Darstellung der Gerechtmachung als des entscheidenden Begriffes unrichtig, weil derselbe nicht auf den allgemeinen Begriff des Christenthums als Religion, sondern auf dessen sittliche Artbestimmtheit angelegt ist. Und daß dieses Verfahren auch unpraktisch sein wird, ist daraus zu erkennen, daß im Katholicismus die möglichen Verfälschungen der Religion, die polytheistische uyd magische, wie die pharisäische trotz aller ablehnenden Vorwände officiell zugelassen werden.

Der synthetische Charakter des Rechtfertigungsurtheils wird auch von den Socinianern und Arminianern nicht verleugnet, obgleich diese Parteien den Begriff anders beziehen als die Lutheraner und Reformirten, und ihm deshalb auch eine abweichende Bedeutung verleihen. Sie verstehen die Rechtfertigung und den Erlaß der Strafen als ein Urtheil über den Glauben an Christus, in welchem der active Gehorsam gegen das Gesetz eingeschlossen ist. Indem nun derselbe im Vergleich mit dem Gesetze immer unvollständig ist, und das Prädicat der Gerechtigkeit nicht aus sich begründet, deshalb auch nicht die volle Straflosigkeit nach sich zieht, so ist das Urtheil Gottes, daß der Gläubige gerecht sei, nicht analytisch. Es ist also als Grund der Heilsvollendung, des Straferlasses und des ewigen Lebens synthetisch, lediglich aus Gottes freiem Gnadenentschluß abgeleitet; jedoch ist es nicht zu erwarten außer unter der unumgänglichen Bedingung des sittlichen Glaubensgehorsams[1]). Diese Ansicht ist ebenso

---

[1]) Catech. Racov. 452: Per fidem in Christum consequimur iustificationem. 453: Iustificatio est, cum nos deus pro iustis habet, quod ea ratione facit, cum nobis peccata remittit et nos vita aeterna donat. 418: Fides est fiducia per Christum in deum. Hoc est ut non solum deo, verum et Christo confidamus, deinde ut deo obtemperemus, non in iis solum, quae in lege per Mosen lata praecepit, et per Christum abrogata non sunt, verum etiam in omnibus, quae Christus legi addidit. — Fausti Socini Theses de iustificatione. B. F. P. I. p. 603: Deus ex pura sua gratia et misericordia nos iustificat . . . Est obedientia, quam Christo praestamus, licet nec efficiens, nec meritoria, tamen causa sine qua non iustificationis coram deo, atque aeternae salutis nostrae. —

wie die der orthodoxen Schulen des 17. Jahrhunderts an der Meinung orientirt, daß das Prädicat der Gerechtigkeit eigentlich an der lückenlosen Erfüllung des Gesetzes haftet. Ist diese von den Gläubigen nicht zu erwarten, so muß sie durch göttliches Urtheil auf sie übertragen werden. Dies geschieht nun aber nach den Socinianern und Arminianern nicht durch Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern durch freies göttliches Urtheil, unter der Bedingung des partiellen Glaubensgehorsams. Die entscheidende Abweichung liegt darin, daß die Anrechnung fremder Gerechtigkeit anstatt eigener von den Orthodoxen als Bedingung der Eröffnung der Heilsgemeinschaft mit Gott verstanden wird, von den anderen Parteien die Anrechnung unvollständiger eigener Gerechtigkeit als vollendeter als die Bedingung der Heilsvollendung. Also sind die gleichnamigen Begriffe für die beiden Gruppen von ungleichem Werthe, und deshalb nicht direct einander entsprechend.

Was dem reformatorischen Begriffe von der Rechtfertigung in der arminianischen Lehre wirklich entspricht, ist der Begriff der Versöhnung, sofern er dem Glauben und der Bekehrung vorangeht[1]). Diese vorläufige Versöhnung wird als Folge des priesterlichen Werkes Christi und der Versöhnung Gottes von der vollständigen Versöhnung der Menschen, welche mit der Rechtfertigung zusammenfällt, unterschieden. Die vorläufige Versöhnung besteht in der Aufrichtung des neuen Bundes, in welchem Gott zur Sündenvergebung und Verleihung des ewigen Lebens unter der Bedingung des beschriebenen Glaubensgehorsams bereit ist, und in welchem er bis zur Vollziehung dieser Bedingung durch die Menschen das Gnadenwort verkünden läßt. Nun könnte es so scheinen, als ob hierin dasselbe ausgedrückt wäre, was als der Inhalt des reformatorischen Gedankens der Rechtfertigung und Versöhnung nachgewiesen ist. Denn jene Bereitwilligkeit Gottes und die Ankündigung derselben möchte vielleicht ausdrücken, daß den Gläubigen nach der Absicht Gottes im Voraus die Sünden vergeben wären. Indessen wird gerade diese Deutung in Abrede

---

Die Arminianer weichen hievon nur darin ab, daß sie das Satisfactionswerk Christi gelten lassen (I. S. 342). Uebrigens stimmen alle Bedingungen der Lehre mit den socinianischen überein. Vgl. Limborch Theol. christ. VI. 4, 14—32.

1) Vgl. Limborch III. 23.

gestellt, weil dadurch das Wesen der Verheißung mißdeutet werden würde. Die Verheißung der Sündenvergebung soll nur gemeint und verständlich sein unter der Bedingung des entsprechenden Glaubens und activen Gehorsams. Die bloße Ankündigung aber, welche abgesehen von dieser Bedingung vorgestellt wird, soll keine Verheißung sein. Hiedurch wird nun wirklich ein ganz anderer Zusammenhang hergestellt, als durch die reformatorische Auffassung der Versöhnung oder Rechtfertigung. Weil diese implicite immer gegen die von Gott trennende Wirkung des Schuldbewußtseins gerichtet ist, so muß sie nothwendig in der Beziehung gedacht werden, daß der Gerechtfertigte die Veränderung seines Verhältnisses zu Gott anerkennt, oder daß er die Richtung auf Gott als seinen positiven Zweck gewinnt. Mögen die einzelnen Functionen, worin dieses geschieht, zunächst noch außer Betracht bleiben, so ist es nicht zweifelhaft, daß in ihnen die religiöse Anerkennung specifischer Zugehörigkeit zu Gott ausgedrückt sein wird, welche als Erfolg der Rechtfertigung in diesem Begriffe eingeschlossen ist, so gewiß die Versöhnung mit ihm gleich gilt. Aber die arminianische Auffassung des von Gott begründeten neuen Bundes bezeichnet nur eine einseitige Bereitschaft Gottes, deren Erwiderung von Seiten der Menschen dem völlig zufälligen Entschlusse derselben anheimgestellt bleibt, und die Aufforderung dazu wird auf eine Ankündigung für deren Verstand beschränkt. Diese Deutung von reconciliatio bleibt jedoch nicht nur hinter dem einfachen Sinne dieses Wortes zurück, welcher ein gegenseitiges Verhältniß bezeichnet, sondern auch hinter der unzweifelhaften religiösen Bedeutung des Begriffes, welche durch seine Relation zum Begriffe des Schuldbewußtseins erwiesen ist. Im Grunde ist diese Auskunft über die vorläufige Versöhnung als Wirkung des priesterlichen Amtes Christi offener und einfacher in der socinianischen Grundlehre ausgedrückt, daß das Christenthum als Ankündigung von Geboten und Verheißungen überhaupt nur auf dem prophetischen Amte Christi beruht. Erscheint also die Geltung seines priesterlichen Amtes bei den Arminianern fast nur wie eine Accommodation, welche die socinianische Tendenz verhüllen soll, so ist wohl umgekehrt mit größerer Sicherheit anzunehmen, daß die Zersetzung, in welcher dieser Begriff hier auftritt, durch die orthodoxen Theologen mitverschuldet ist. Ueberall in der Geschichte der Theologie zeigt es sich, daß ungenaue und

oberflächliche Lehrbestimmungen dazu führen, daß die ursprünglich beabsichtigten Gedankenverbindungen verschoben oder aufgelöst werden. Haben nun die orthodoxen Theologen niemals die Relation der Rechtfertigung oder Sündenvergebung auf das Schuldbewußtsein klar gestellt, so war es möglich, daß die Arminianer außer aller Beziehung auf jene Erscheinung einen Begriff der Versöhnung bildeten, welcher der erkennbaren Tendenz der reformatorischen Lehrbildung durchaus unähnlich ist.

Eine andere Verschiebung des Begriffs der Rechtfertigung erscheint in der pietistischen Annahme, welche in mancherlei Modificationen darauf hinauskommt, daß sie das analytische Urtheil über den sittlichen Werth des Glaubens sei, sofern derselbe als Resultat der Bekehrung die Kraft zum sittlichen Handeln in sich schließt[1]). Es ist klar, daß dieser Gedanke von demjenigen, welcher in Uebereinstimmung mit der Tendenz der Reformation festgestellt wurde, weit entfernt ist. Daß er diesem hat untergeschoben werden können, erklärt sich hauptsächlich aus der Aufmerksamkeit, welche die Pietisten ihren Strebungen und Bemühungen um subjective Heilsgewißheit zuwendeten. Ursprünglich kam es darauf an, bei der Rechtfertigung von den eigenen Zuständen abzusehen und sich auf das Urtheil zu richten, welches durch Christi Vermittelung gemäß freier Gnade Gottes gefällt wird. Es ist also eine Verkehrung des reformatorischen Gesichtspunktes, daß der Pietismus die sittliche Kraft des Glaubens als den Gegenstand setzt, den Gott auf den Werth bestimmt, welchen die ausgeführte sittliche Handlungsweise haben würde. Ueberdies ist die so aufgefaßte Rechtfertigung als ein Accidens der effectiven sittlichen Veränderung durch die Wiedergeburt gedacht, bezeichnet also nicht den Wendepunkt vom Sündenstande zum Zustande des neuen Lebens, welchen die Reformatoren fixiren wollten.

Die Gegenüberstellung der verschiedenen Erklärungen der Rechtfertigung hat hier überhaupt nur den Sinn der Orientirung; da an diesem Orte weder ein Beweis für die Nothwendigkeit der einen Definition, noch eine Widerlegung der anderen Ansichten unternommen wird. Diejenige Definition, welche gewonnen worden ist, macht nur den Anspruch, daß sie denkbar ist, und daß sie

---

1) Vgl. I. S. 359. 362. Gesch. des Pietismus I. S. 129 f. 158. II. S. 403 ff.

der Ansicht der Männer des Neuen Testaments und der Reformatoren näher steht als jede andere.

1) Die Rechtfertigung oder Sündenvergebung, als der religiöse Ausdruck der im Christenthum grundlegenden Wirkung Gottes auf die Menschen ist die Aufnahme von Sündern in die Gemeinschaft mit Gott, in welcher deren Heil verwirklicht und auf das ewige Leben hinausgeführt werden soll.
2) Die Rechtfertigung ist denkbar als Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins in der Beziehung, daß in dem letztern der in der Sünde vollzogene und in der Schuld ausgedrückte Widerspruch gegen Gott als Mißtrauen fortwirkt und die moralische Getrenntheit von Gott herbeiführt.
3) Sofern die Rechtfertigung als erfolgreich vorgestellt wird, muß sie als Versöhnung gedacht werden, in der Art, daß zwar die Erinnerung die Unlust an der begangenen Sünde aufbewahrt, aber zugleich an die Stelle des Mißtrauens gegen Gott die positive Zustimmung des Willens zu Gott und seinem Heilszwecke eintritt.

Zweites Capitel.

Die allgemeinen Relationen der Rechtfertigung.

17. Es ist nicht möglich gewesen, die Definition der Rechtfertigung zu bilden, ohne ihre Beziehung auf das subjective Schuldbewußtsein in Betracht zu ziehen. Um aber die Stellung dieses Gedankens innerhalb der christlichen Religion vollständig zu bestimmen, ist es nöthig, sowohl das Subject oder den Urheber der Rechtfertigung unter dem derselben entsprechenden Prädicate zu erkennen, als auch für die Objecte der Rechtfertigung das außer dem Schuldbewußtsein zu beachtende Merkmal des Glaubens zu beurtheilen. Dann wird sich erwägen lassen, in welchem Umfange und welcher Bestimmtheit das göttliche Urtheil der Rechtfertigung gedacht werden muß, um als die specielle Grundlegung der religiösen Qualität im christlichen Subject gelten zu können.

Das Attribut Gottes, unter dem die alte Theologie die Rechtfertigung zu verstehen unternimmt, ist das des Gesetzgebers und Richters. Gerade in asketischen Darstellungen der Sache empfängt diese Voraussetzung eine sehr starke und absichtliche Betonung[1]). Sie ist allerdings im Verhältniß nicht zu dem allgemeinen Gedanken der Sündenvergebung oder Verzeihung, son-

1) Joh. Friedr. Fresenius, Abhandlung über die Rechtfertigung eines armen Sünders vor Gott (1747. Neue Ausg. von A. F. C. Vilmar 1857) S. 8: „Was den betrifft, der da rechtfertigt, so kann derselbe niemand anders sein, als der höchste Gesetzgeber. Denn die Rechtfertigung ist eine gerichtliche Handlung, welche nach dem göttlichen Gesetze geschieht.“ Fr. Ad. Lampe, Geheimniß des Gnadenbundes 1. Theil (1726) S. 429: „Weil mit der Redensart Rechtfertigen gezielet wird auf eine gerichtliche Handlung, so wird nichts bequemer sein, als daß man die ganze Art dieses Gnadengutes sich vorstelle unter der Gestalt eines gerichtlichen Processes.“

dern zu den besonderen Mitteln gebildet worden, durch welche die alte Schule den Widerspruch zwischen der Gnade und Gerechtigkeit Gottes zum Zwecke der Erklärung der Sündenvergebung im Christenthum zu lösen unternahm. Allein man begegnet jener Voraussetzung auch bei Tiestrunk (I. S. 462), obgleich die Vorstellung desselben von der Art, wie Christus zur Vermittelung der Sündenvergebung dient, von der orthodoxen Linie abgewichen ist. Auf ihn nämlich wirkt die Kant'sche Schätzung des Sittengesetzes, indem er bei dem Bewußtsein der Verschuldung gegen dasselbe und bei der Scheu und Scham vor dem Gesetzgeber, welche durch die pflichtmäßige Besserung nicht aufgehoben wird, die Begnadigung durch den Richter als das oberste Bedürfniß des Schuldigen erklärt. Hierin erkennt man also einen von der Motivirung der Orthodoxen abweichenden Grund der gemeinsamen Annahme.

Nun aber ergiebt sich, daß diese Annahme im Vergleich mit dem Zusammenhang, in welchem sie steht, mindestens unvollständig ist. Der orthodoxen Theologie mag zunächst zugegeben werden, daß die Anrechnung des doppelten Gehorsams Christi gegen das Gesetz zur Beurtheilung der Sünder als Gerechter als ein Fall von Anwendung des Gesetzes durch den Richter vorgestellt werden kann. Allein man darf diesen Act nicht so vorstellen, daß man ihn isolirte von der vorausgehenden Gnadenabsicht Gottes, die Sünder zu beseligen, und davon, daß Gott von sich aus den Träger des Gesetzgehorsams gestellt hat, welchen er vorgeblich gerichtlich den Sündern anrechnet. Wegen dieser beiden Rücksichten wird Gott weder als Gesetzgeber noch als Richter, sondern als der Träger der Gnade und Menschenliebe gedacht, indem er den gerichtlichen Act der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi vollzieht. Dieser Act bildet in dem ganzen Zusammenhang nur das Mittel; die richterliche Qualität Gottes im Acte der Rechtfertigung kann also auch nur als ein mitwirkender Umstand, oder als ein untergeordneter Zug in der Auffassung der Sache zugegeben werden. Die oben angeführten Schriftsteller können auch nicht umhin, theils nachzutragen, daß Gott sich „in diesem Werk" in der Eigenschaft der Liebe offenbart, theils durch die Bezeichnung der Rechtfertigung als Gnadengut auf die eigentliche Begründung der Sache hinzuweisen. Man darf gerade bei asketischen Darstellungen darauf rechnen, daß Paradoxieen als Reizmittel für die Aufmerksamkeit angewendet werden; die oben angeführten Aus-

sprüche aber sind nicht als unschuldige Uebertreibung, sondern als Ausrenkung eines Gliedes zu achten, welches man den Anspruch hat nur im Zusammenhang mit ganz anders lautenden Sätzen vorgetragen zu sehen.

Allein wenn die Analogie der Staatsgewalt ins Auge gefaßt wird, nach welcher das Verfahren Gottes zum Zweck des Erlasses von Schuld und Strafe beurtheilt wird, so ergiebt sich, daß die Rechtfertigung überhaupt nicht als richterlicher Act vorgestellt werden kann. Denn das Recht der Begnadigung, welches dem Oberhaupte des Staates beiwohnt, ist kein Accidens seiner Gewalt als Gesetzgeber und oberster Richter, sondern ist selbständig gegen diese Attribute, und erklärt sich aus einer ihnen entgegengesetzten Beziehung im Begriffe des Staates. Als Gesetzgeber vereinigt das Oberhaupt des Staates die Glieder desselben zu gemeinsamem geordnetem Handeln, und als Inhaber der Strafgewalt schützt es die rechtliche Ordnung der Gesammtheit und erhält sie aufrecht gegen die Verletzungen, welche sie erfährt. Das Begnadigungsrecht hingegen folgt daraus, daß die Rechtsordnung doch nur Mittel für die sittlichen Zwecke des Volkes ist, und daß Folgen des Rechtes denkbar sind, welche mit den beachtenswerthen Rücksichten auf die öffentliche Sittlichkeit, wie auf die sittliche Lage der straffälligen Personen incongruent werden. Um solche Unangemessenheiten rechtskräftiger Strafurtheile auszugleichen, wird Begnadigung durch die Gewalt ausgeübt, welche gerade die sittliche Bestimmung der Rechtsgemeinschaft wahrzunehmen hat. Die Begnadigung erscheint also freilich immer in einem Urtheil des Staatsoberhauptes, aber dasselbe ist kein richterliches Urtheil, sondern ist außergerichtlich. Den alten Theologen ist dieser Zusammenhang meistens verborgen geblieben[1]), theils weil sie nicht gewohnt sind, die von ihnen angewendeten Vorbilder genau zu beurtheilen, theils weil sie in dem Act der Rechtfertigung die stellvertretende Genugthuung gegen das Gesetz und die Begnadigung durch Anrechnung des Gehorsams Christi zusammen-

---

1) Indessen ist zu vergleichen Amesius, Medulla I. 27, 10: Iustificatio est gratiosa sententia, quia non fertur proprie a iustitia dei, sed a gratia. Eadem enim gratia, qua Christum vocavit ad mediatoris munus et electos ad unionem cum Christo attraxit, censet etiam eos iam attractos et credentes ex illa unione iustos.

fassen. Hiedurch wird eine Combination gebildet, welche nicht dem einfachen Vorbilde der Begnadigung, sondern zugleich auch dem richterlichen Acte der Strafvollziehung entsprechen soll. Diese Combination scheint deshalb wenigstens ebenso gut als gerichtliches wie als außergerichtliches Urtheil vorgestellt werden zu dürfen, indem sie als Fall von einziger göttlicher Art die staatlichen Analogieen überschreitet. Allein diese beiden Beziehungen des Rechtfertigungsurtheils sind doch nicht coordinirt; sondern als die Form desselben kann man nur die außergerichtliche Begnadigung ansehen, zu welcher nur die gerichtliche Constatirung, daß dem Gesetze durch einen Stellvertreter genuggethan sei, die Voraussetzung bildet. Also kommt man auch bei dieser Betrachtung nicht dazu, sich von dem gerichtlichen Charakter der Rechtfertigung zu überzeugen. Man müßte denn mit den reformirten Theologen (I. S. 302) urtheilen, daß die Imputation des Gehorsams Christi für diejenigen, als deren Haupt er ihn ausgeübt hat, ein Act der göttlichen Gerechtigkeit sei. Allein diese Auffassung der Sache würde sich am allerwenigsten der Widerlegung durch Faustus Socinus (I. S. 326) entziehen können, daß Genugthuung und Vergebung sich überhaupt ausschließen. Soll in der angegebenen Weise die Rechtfertigung ein Act der göttlichen Gerechtigkeit sein, dann ist sie nicht als ein Act der Gnade denkbar. Aber dieses Argument greift noch weiter; denn es betrifft auch die Möglichkeit der Zweckbeziehung der gerichtlichen Anerkennung der Genugthuung und des Verdienstes Christi auf die außergerichtliche Anrechnung desselben in der Begnadigung. Nämlich im Strafgesetz ist überhaupt nicht vorgesehen, daß Strafe und daß persönliche Pflichten auf Andere als die Verpflichteten übertragen werden können. Ist in der Vermittelung der Rechtfertigung ein solches Verfahren von Gott zugelassen, so würde schon die Anerkennung der stellvertretenden Genugthuung als solcher nicht als Act des Richters oder Executors des Gesetzes, sondern als vorbereitender Gnadenact verstanden werden müssen. Schließlich ist die gegen die katholische Lehre gerichtete Formel, daß die göttliche Rechtfertigung sensu forensi zu verstehen sei, nichts weniger als vollständig und genau. Denn freilich hat die Rechtfertigung die Form eines Urtheils und nicht die einer materiellen Wirkung; aber sie ist gemeint als das synthetische Urtheil eines Willensentschlusses. Jedes richterliche Urtheil aber ist ein analytisches Erkenntnißur-

theil. Der daran sich anschließende Beschluß einer Strafe oder einer Freilassung ist ebenfalls analytisches Urtheil als Schluß aus dem verbietenden oder erlaubenden Gesetz und der Erkenntniß von Schuld oder Unschuld des Angeklagten. Also wie man auch die Sache betrachtet, so kann die Stellung Gottes im Acte der Rechtfertigung nicht als die des Richters begriffen werden.

Ebenso wenig steht die Rechtfertigung durch Gott, wenn sie auf das Vorbild der Begnadigung durch das Oberhaupt des Staates zurückgeführt wird, in Abfolge zu dem Attribute des Gesetzgebers. Vielmehr könnte es so erscheinen, daß die Begnadigung mit dem Attribute des Gesetzgebers im Widerspruche ist. Denn der Gesetzgeber wird als solcher für die ausnahmslose Geltung und Anwendung des Gesetzes interessirt sein, während durch die Begnadigung Ausnahmen davon eingeführt werden. Nichtsdestoweniger ist die Verbindung beider Attribute in der vollen Staatsgewalt durchaus rational, und ein Widerspruch waltet zwischen ihnen nicht ob, weil sie, wie gesagt, verschiedene Beziehungen haben, und weil sie nicht in demselben Zeitmoment collidiren. Denn die Gesetzgebungsgewalt, welche auf lückenlose Geltung des Gesetzes rechnet, wird dadurch befriedigt, daß die Begnadigung in keinem Falle das Rechtsverfahren hemmt, sondern erst erfolgt, wenn ein Strafurtheil rechtskräftig ist. Weil aber das Recht nicht das höchste Gut, sondern immer nur Mittel für den Erwerb der sittlichen Güter im Leben des Volkes ist, so ist die Vollmacht der Begnadigung zur Wahrung dieser Rücksicht mit dem Rechte der Gesetzgebung in Einer Person verbunden, damit im einzelnen Falle nach der Rücksicht verfahren werde, daß die vollständige Ausführung des Gesetzes und des richterlichen Strafurtheils dem öffentlichen sittlichen Interesse schädlicher sein würde, als dessen Nichtausführung.

Von dieser Seite her hat auch Tieftrunk die Möglichkeit göttlicher Sündenvergebung erklärt, ungeachtet der strengen Verbindlichkeit des Sittengesetzes, von welcher er überzeugt ist. Gott nämlich wird als Correlat des Endzweckes der praktischen Vernunft erkannt. Dieser Zweck ist das Gemeinwesen, worin die moralischen Gesetze allein machthabend sind, das Gottesreich. Um dieses Ziel des eigenen Handelns als möglich zu denken, postulirt die praktische Vernunft das Dasein Gottes als des Schöpfers, Gesetzgebers, Richters, Regierers. Wenn nun der moralische End-

zweck der Welt trotz der Sündhaftigkeit der Menschen aufrecht erhalten werden soll, so muß Gott als der Träger der Verzeihung gedacht werden, durch welche die Uebertretungen des Sittengesetzes compensirt werden. In dieser Erörterung ist die oben geltend gemachte Rücksicht genommen, daß das Attribut des Gesetzgebers für das Oberhaupt des Staates nicht das höchste ist, weil die rechtliche Gesetzgebung überhaupt blos Mittel ist, welches den sittlichen Zwecken des Volkes dient. Aber dasjenige Attribut des Staatsoberhauptes, welches der sittlichen Bestimmung des Volkes entspricht, nämlich das Begnadigungsrecht, hat einen engern Spielraum, und, so zu sagen, nur accidentelle Geltung, weil das Staatsoberhaupt nicht die sittliche Bestimmung des Volkes hervorbringt, weil es nicht die sittliche Vorsehung für das Volk sein kann. Deshalb geht auf diesem Punkte die Vorstellung von Gott und seinem Reiche über die Analogie der staatlichen Verhältnisse hinaus. Die Sittengesetzgebung Gottes ist unter allen Umständen das Mittel für das sittliche Gemeinwesen, das Reich Gottes. Das Attribut Gottes als des Gründers und Regenten seines Reiches ist also seinem Attribut als Gesetzgeber unbedingt übergeordnet. Erkennt er die Verzeihung als das zweckmäßige Mittel für die Erhaltung des Gottesreiches, so ist im Allgemeinen von seinem Attribute als Gesetzgeber keine Einwendung gegen die Denkbarkeit der Verzeihung abzuleiten. Es ergiebt sich dann aber, daß die Verzeihung oder Sündenvergebung nicht an sein besonderes Attribut als Gesetzgeber geknüpft ist, sondern an sein allgemeines Attribut als König und Herr seines Reiches unter den Menschen.

Dieses unter Anleitung von Tieftrunk gewonnene Ergebniß entzieht sich den Widersprüchen, welche die Behauptung der alten Schule in sich schließt, daß Gott die Rechtfertigung als Richter, also als Executor des von ihm gegebenen Gesetzes vollzieht. Der Grund des Fortschrittes über diese Ansicht hinaus liegt darin, daß die Idee des Reiches Gottes, als des für Gott und die Menschen gemeinsamen sittlichen Endzweckes, in Gebrauch genommen ist, eine Idee, welche den Vertretern der alten Schule fremd ist. Und doch kann die Idee des umfassenden göttlichen Sittengesetzes, welche für diese Theologen das untrennbare Correlat ihrer Gottesidee bildete, ebenso gewiß nur als Folgerung aus dem Begriff jenes sittlichen Gemeinwesens gelten, wie jedes sittliche und

rechtliche Gesetz aus der Art des entsprechenden Gemeinwesens abgeleitet wird. Soll also der Gedanke der Sündenvergebung oder Rechtfertigung eine eingreifende Bedeutung in der christlichen Weltanschauung haben, und soll er aus der Vergleichung mit dem Begnadigungsrechte des Staatsoberhauptes verstanden werden, so steht er nur in Beziehung zu dem allgemeinen Königthum Gottes über das aus Menschen zu bildende vollendete sittliche Gemeinwesen. Nun hat aber Tieftrunk zugleich erwogen, daß die göttliche Verzeihung als Folgerung aus dem Endzweck des göttlichen Reiches unter Voraussetzung der fortwährenden Uebertretungen des Gesetzes doch nicht gleichgiltig sein kann gegen die unbedingte Verbindlichkeit desselben. Er fordert deshalb, die Verzeihung durch Gott müsse so gedacht werden, daß sie nicht blos um des Gesetzes willen, sondern auch im Einklang mit dem Gesetze erfolge. Er findet das erstere Merkmal darin erfüllt, daß die Verzeihung die Menschen zur Liebe gegen das Gesetz anleite, das andere darin, daß die Versöhnlichkeit eine hervorragende Pflichtvorschrift im Gesetze sei, und daß die Unversöhnlichkeit, als Gesetz eines Sittenreiches gedacht, ein Widerspruch in sich sein würde. Hierin hat er allerdings ein wichtiges Problem aufgeworfen; seine Lösung aber ist sophistisch. Denn die Versöhnlichkeit ist gewiß ein Grundsatz, der zwischen solchen, die sich in jeder Beziehung gleich stehen, hervorragende Geltung anspricht, nicht aber zwischen solchen unbedingt gilt, von denen der eine dem andern an Auctorität übergeordnet ist. Sonst würde sich ergeben, daß durch schrankenlose Ausübung dieses besondern Grundsatzes die allgemeine gesetzliche Ordnung des gemeinsamen Lebens zerstört werden würde. Also die Lösung dieser Frage, wie sich die christliche Wahrheit der göttlichen Sündenvergebung mit der unbedingten Geltung des Sittengesetzes vereinigen läßt, muß vorbehalten bleiben.

18. Indessen kommt es hier überhaupt darauf an, das Attribut Gottes festzustellen, welches eben in der positiv christlichen Auffassung der Sündenvergebung gedacht wird. Und da ist es doch fast unbegreiflich, daß die orthodoxen Theologen trotz ihres Bestrebens, die Ideen der heiligen Schrift zu reproduciren, sich niemals dessen erinnert haben, daß Jesus diese Wirkung Gottes an dessen Attribut als Vater anknüpft. Unter der Anrufung Gottes als des Vaters hat er seine Jünger angewiesen,

um Vergebung ihrer Sünden zu bitten, und bei Bewährung der eigenen Versöhnlichkeit hat er ihnen verheißen, daß ihr Vater im Himmel ihnen ebenfalls die Sünden vergeben werde (Lc. 11, 2—4; Mc. 11, 25; Mt. 6, 9—15). Und sofern die Sündenvergebung durch den Opfertod Christi vermittelt ist, wird von den Aposteln die Liebe oder die Gnade oder die Gerechtigkeit, d. h. die in sich folgerichtige Heilsabsicht Gottes, als der Grund jener Veranstaltung Gottes anerkannt (Röm. 3, 25. 26; 5, 8; Hebr. 2, 9). Auch schließt die alttestamentliche Idee des Opfers, nach welcher dieser Zusammenhang verstanden werden muß, nichts weniger als das Rechtsverfahren stellvertretender Bestrafung in sich, welches die alte Theologenschule darin ausgedrückt fand; sondern in den gesetzlichen Opfern ist eine Ordnung der Aneignung der göttlichen Bundesgnade symbolisirt (II. S. 185). Allerdings hat der Gott, welchen wir als Vater anrufen, vorher das Attribut des unparteiischen Richters (1 Petr. 1, 17), als solcher aber gilt er, indem er den Seinigen Recht verschafft; also hat der Titel für die Christen keinen Spielraum neben oder über das Verhältniß des Vaters hinaus. Also nur wenn unter dem Namen des Vaters die Liebe als der zu dem vorliegenden Zweck wirksame Wille gedacht wird, läßt sich die gleiche Geltung von Sündenvergebung und Rechtfertigung, welche in der religiösen Anschauung dargeboten ist, aufrecht erhalten. Wird aber Gott als Richter im juristischen Sinne vorausgesetzt, so treten beide Begriffe in einen realen Gegensatz auseinander, wie derselbe auf der Höhe der alten Theologie behauptet worden ist. Wer nämlich seine verdiente Strafe überstanden hat, der wird nicht mehr als Verbrecher angesehen, aber darum noch keineswegs als eine für die sittliche Gemeinschaft wirksame und erfolgreiche Person; um diese Geltung zu gewinnen, bedarf der entlassene Sträfling einer besondern Bewährung. Wird also ein richterliches Verfahren Gottes darin erkannt, daß er wegen der Genugthuung Christi Sünder als straffrei und schuldfrei ansieht, so muß er, um sie als positiv gerecht zu beurtheilen, ihnen auch das Verdienst Christi anrechnen. Es ist (S. 87) nachgewiesen, wie selbst diese Gedankenverbindung über den Rahmen des Vorbildes des menschlichen Richters hinausreicht. Aber die Verzeihung eines Vaters ist in Einem Acte das Urtheil darüber, daß eine begangene Schuld des Kindes keine Trennung herbeiführen soll, und der Ausdruck der Absicht, dasselbe

als recht und angenehm zum ungehinderten Verkehr der Liebe zuzulassen.

Das Attribut des Vaters steht in Beziehung auf die besondere sittliche und rechtliche Gemeinschaft der Familie. Deshalb erscheinen alle Erörterungen über die Stellung Gottes zur Sündenvergebung, welche bisher aus der Analogie des Oberhauptes des Staates, der rechtlichen und relativ sittlichen Gemeinschaft des Volkes, abgeleitet sind, als incongruent zu der christlichen Gottesidee. Denn Gott wird unter dem Attribut des Vaters der Christen vorgestellt, gerade indem er seine relative sittliche und rechtliche Herrschaft über das israelitische Volk zur Wirkung des höchsten sittlichen Endzweckes auf die ganze Menschheit umsetzt. Nicht nur entzieht sich diese Universalität der Bestimmung des Reiches Gottes der Vergleichung mit dem Staatswesen eines bestimmten Volkes, sondern auch drückt die Bezeichnung Gottes als unseres Vaters aus, daß die Analogie des Reiches Gottes eben in der Familie und nicht im nationalen Staate gesucht werden soll. Welche Folgen dieser Umstand für die Anlage der christlichen Weltanschauung hat, kann hier noch nicht nachgewiesen werden. Nur soviel ergiebt sich zur Bestätigung einer frühern Nachweisung (S. 60), daß die Sündenvergebung durch Gott als Vater ihren Maßstab nicht an dem Begnadigungsrechte des Staatsoberhauptes findet. Dieser Unterschied erscheint darin, daß das Begnadigungsrecht seine Anwendung immer nur in einzelnen Fällen rechtskräftiger Verurtheilung findet, welche als solche in keinem Zusammenhang stehen und immer nur Ausnahmen von der Ordnung des Rechtsgesetzes bilden, während die Sündenvergebung Gottes des Vaters ein allgemeines, wenn auch nicht bedingungsloses Grundgesetz für die Gemeinde des Gottesreiches bezeichnet.

Hat also die Rechtfertigung im christlichen Sinne ihre Relation an Gott unter dem Attribute des Vaters und nicht unter dem des Richters nach menschlichem Vorbilde, so wird der Grund Heidegger's für die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Adoption (S. 75) hinfällig. Es bleibt nur der Abstand zwischen beiden Begriffen giltig, daß die Zulassung von Sündern zur Gemeinschaft mit Gott ungeachtet der Sünde, welche in der Sündenvergebung oder Rechtfertigung oder Versöhnung gedacht wird, dahin sich specialisirt, daß das dadurch begründete Vertrauen zu Gott sich nach dem normalen Verhältnisse der Kinder zum

Vater richtet. In dieser Combination bewährt es sich, daß die Idee der Rechtfertigung eine ebenso constitutive Bedeutung für das Christenthum hat, wie der Name Gottes als des Vaters unseres Herrn Jesus Christus. Der Gedanke der Rechtfertigung und der der Adoption passen aber auch in formeller Hinsicht auf einander; denn auch die Adoption muß als ein Willensentschluß in der Form des synthetischen Urtheils gedacht werden (S. 78). Die reformirten Theologen nun, welche allein dem Begriff der Adoption eine selbständige Bedeutung im System einräumen, beschäftigen sich damit, die Unterschiede des göttlichen und des menschlichen gleichnamigen Verfahrens zu bezeichnen. Es kommt aber vielmehr darauf an, die Uebereinstimmung zwischen beiden festzustellen. Dieselbe kann nicht in der Begründung eines Erbrechtes für eine Person von fremder Abstammung gesucht werden. Denn diejenigen, welche im Sinne des Christenthums von Gott als seine Kinder angenommen werden, erfahren diese Bestimmung auch unter der Voraussetzung, daß sie in gewissem Sinne von Gott abstammen, d. h. in seinem Ebenbilde geschaffen sind, und nicht ohne diese Voraussetzung. Im Verhältniß hiezu und im Contrast zu der Entfremdung der Menschen von Gott durch die Sünde bedeutet die Adoption der Gläubigen die Aufnahme in diejenige Gemeinschaft mit Gott, welche ihr Vorbild an der Familie hat. Nun beruht aber die sittliche Gemeinschaft der menschlichen Familie nicht schon auf der natürlichen Abstammung, sondern auf einer Beurtheilung des Werthes dieser Gemeinschaft durch die Ehegatten und auf der Absicht des Vaters, die Kinder zu geistigen und sittlichen Personen zu erziehen. Sein sittliches Verhältniß zu denselben beruht also in jedem Falle auf einer *υἱοθεσία*, so daß dieser Begriff seine Beziehung nicht blos auf Kinder von fremder Abstammung findet. Die Gewißheit der Blutsverwandtschaft ist nämlich nicht der zureichende Grund der väterlichen Fürsorge; denn es giebt Väter, welche sich derselben entschlagen. Also folgt auch der Entschluß, die Kinder zu erziehen, nicht aus dem analytischen Urtheil, daß man der Urheber des Lebens der Kinder sei. Sondern dieser Entschluß ist wie jeder Entschluß ein synthetisches Urtheil, wenn er auch regelmäßig wie ein logischer Schluß aus der erkannten Blutsverwandtschaft erscheint. Dieses ist aber nur der Fall unter der Voraussetzung, daß der Entschluß, die Kinder sittlich zu erziehen, in dem Entschluß der Ehe eingeschlossen ist. Umgekehrt

fehlt regelmäßig der Entschluß, ein natürliches Kind zur sittlichen Erziehung anzunehmen, wenn die Absicht oder der Entschluß zur Ehe mit dem geschlechtlichen Verkehr nicht verbunden ist. Ist also die göttliche *υἱοθεσία* im Sinne des Christenthums auf die denkbar innigste geistige Gemeinschaft zwischen Menschen und Gott bezogen, so kommt die synthetische Urtheilsform dieses Entschlusses gerade mit der maßgebenden Analogie des menschlichen Familienverhältnisses überein. Während jedoch auf diesem Gebiet der Entschluß zur sittlichen Gemeinschaft mit Kindern sich regelmäßig nach der Blutsverwandtschaft richtet, außerordentlich aber auch auf fremde Kinder bezogen wird, und in diesem Falle auch blos auf die Uebertragung von Eigenthumsrechten angewendet werden kann, so kommt der Begriff der göttlichen *υἱοθεσία* nicht in voller Analogie zu diesen Merkmalen zur Geltung. Denn diejenigen, welche zu Kindern Gottes angenommen werden, sind ihrer anerschaffenen sittlichen Bestimmung gemäß sämmtlich „göttlichen Geschlechtes", aber ihrer Wirklichkeit nach wegen der Sünde sämmtlich „wie fremde Kinder" für Gott. Unter dem überwiegenden Eindrucke dieses Umstandes erscheint also die göttliche *υἱοθεσία* in der nächsten Analogie mit der menschlichen Rechtsform der Adoption. Ist nun die Rechtfertigung eine solche Wirkung, in welcher Gott unter dem Attribut des Vaters erscheint, so fällt die Adoption zu Kindern Gottes mit ihr zusammen; und dieser Begriff modificirt jenen nur in der Hinsicht, daß der Verkehr, welcher den Sündern mit Gott eröffnet wird, so eng sein soll, wie der zwischen dem Haupte und den Gliedern einer Familie. Deshalb werden die Functionen, in welchen die Gläubigen ihre Rechtfertigung und Versöhnung bethätigen, zugleich als die Functionen der Gotteskindschaft begriffen werden müssen.

Die Gleichheit mit Gott, welche in der Stellung der Gerechtfertigten als seiner Kinder eingeschlossen sein muß, findet einen Ausdruck darin, daß die Rechtfertigung die Gläubigen in das ewige Leben einführt. Dieses Attribut ist als gegenwärtiger Besitz gemeint, wenn Luther im fünften Hauptstück den Satz ausspricht: Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit. Es wird genügen, an gleich lautende Sätze in der Apologie der Augsburgischen Confession[1]) zu erinnern. Ebenso denkt

---

1) III. 176. Iustificamur ex promissione, in qua propter Christum

Calvin[1]). In der Concordienformel Art. 4 endlich wird die Combination zwischen Rechtfertigung und ewigem Leben so genau bestimmt, daß für dieses Gut ebensowenig wie für jenes die guten Werke als Bedingung gelten sollen. Hiedurch ist im Gegensatze gegen die katholische Ansicht das ewige Leben aus der Zukunft und dem Jenseits in die Gegenwart des irdischen Lebens der Gläubigen hineingezogen. Durch diese Deutung der Rechtfertigung ist ferner die Mystik überboten, welche die zukünftige Seligkeit in Momenten der Ekstase in der Gegenwart zu genießen sich getraut, um diesen Aufschwung durch die folgende Abspannung, Trockenheit, Dürre des Gefühls, und die Empfindung der Verlassenheit durch Gott zu büßen. Die Reformatoren leben des Glaubens, daß das ewige Leben und das Lustgefühl an ihm, die Seligkeit, in der Gegenwart dauernd mit der Sündenvergebung verliehen ist. Aber dieser Gedanke, der ihnen durch eine Reihe von Schriftzeugnissen dargeboten war, ist von ihnen nicht deutlich gemacht worden. Daß er eine eigenthümliche Gleichheit und Gemeinschaft mit Gott bezeichnen soll, ist aus dem katholischen Gebrauch der Formel, der den Reformatoren zugänglich war, zu schließen. Ist doch von der griechischen Kirche her die Vergottung ein dem ewigen Leben gleich bedeutender Ausdruck, an welchem auch Bernhard seine Deutung der Sache orientirt (I. S. 117). Und die mittelaltrige Mystik, mochte sie die Seligkeit in der ekstatischen Erkenntniß Gottes oder in der Vernichtung des eigenen Willens erstreben, wurde durch ihre neuplatonische Vorstellung von Gott als dem eigentlichen Sein dahin geleitet, die Gleichheit mit Gott in der Seligkeit noch zu überbieten, indem sie dieses Ziel als das Aufgehen in Gottes Wesen deutete. Diese Combination hat Luther nicht gemeint, da er seit 1518 sich gegen alle Mystik ablehnend verhalten hat[2]). Und die Wiederaufnahme

---

promissa est reconciliatio, iustitia et vita aeterna. 233. Sicut iustificatio ad fidem pertinet, ita pertinet ad fidem vita aeterna . . . Fatentur enim adversarii, quod iustificati sint filii dei et cohaeredes Christi.

1) Inst. III. 14, 17: Efficientem vitae aeternae nobis comparandae causam scriptura praedicat patris coelestis misericordiam et gratuitam erga nos dilectionem, materialem vero Christum cum sua obedientia, qua nobis iustitiam acquisivit; formalem quoque vel instrumentalem quam esse dicemus nisi fidem?

2) Uebereinstimmende Aeußerungen des Inhaltes Operat. in Ps. V.

dieses Stoffes macht der Rechtfertigungslehre Concurrenz (I. S. 356). Also mit der unio mystica läßt sich der ursprüngliche Sinn des ewigen Lebens im Sinne Luther's nicht ermitteln. Was wir uns bei dieser Beziehung der Rechtfertigung zu denken haben, wird einer besondern Untersuchung bedürfen.

19. Als Wirkung Gottes auf die Menschen hat die Rechtfertigung ihre Relation an dem Glauben. Dieser ist die Bedingung dafür, daß die Rechtfertigung oder Sündenvergebung sich nicht als ein Widerspruch mit der vorausgesetzten Schätzung der Sünde darstellt. Bisher ist in der Definition der Rechtfertigung der Mensch in seiner Eigenschaft als Sünder und als Subject des Schuldbewußtseins in Betracht gekommen. Vorausgesetzt war, daß mit der Sünde eine Trennung der Menschen von Gott durch das Obwalten des realen sittlichen Widerspruchs gegen denselben gegeben ist. Die Rechtfertigung bedeutet nun die Zurückführung des Sünders in die Nähe Gottes, die Aufhebung der trennenden Wirkung des bestehenden Widerspruchs gegen Gott und des begleitenden Schuldbewußtseins. Wenn aber der Mensch im Verhältniß hiezu nur als Sünder vorgestellt werden sollte, so würde seine Trennung von Gott in objectiver wie subjectiver Hinsicht fortdauern, und das entgegengesetzte Verhältniß der Rechtfertigung könnte eben gar nicht gedacht werden. Der Sünder muß also zugleich als Subject des Glaubens gedacht werden. Hierin

---

(Opp. exeg. lat. XIV. p. 239), de captiv. Babylon. ecclesiae (Opp. lat. var. arg. V. p. 104), ferner in dem Fragment, welches Löscher, Vollständ. Timotheus Verinus I. S. 31 aus einem von ihm besessenen Manuscript mittheilt: Ad speculationes de maiestate dei nuda dederunt occasionem Dionysius cum sua mystica theologia et alii eum secuti, qui multa scripserunt de spiritualibus nuptiis, ubi deum ipsum sponsum, animam sponsam finxerunt. Atque ita docuerunt, homines posse conversari et agere in vita mortali et corrupta natura et carne cum maiestate dei inscrutabili et aeterna sine medio. Et haec certe doctrina recepta est pro summa et divina, in qua et ego aliquamdiu versatus sum, non tamen sine magno meo damno. Ut istam Dionysii mysticam theologiam et alios similes libros, quibus tales nugae continentur, detestemini tanquam pestem aliquam, hortor. Metuo enim, fanaticos homines futuros, qui talia portenta rursum in ecclesiam invehant et per hoc sanam doctrinam obscurent et prorsus obruant. Vergl. Gesch. des Pietismus II. S. 32.

kann nun eine neue Schwierigkeit gefunden werden. Wenn nämlich die Bedingung vorher erfüllt sein muß, ehe der Erfolg erreicht wird, so scheint der Glaube des Sünders seiner Rechtfertigung real vorherzugehen. Es wird sich aber fragen, ob und wie der Sünder diese Bedingung leisten kann. Indessen kann diese Schwierigkeit jetzt dahingestellt bleiben, wenn andererseits in Betracht gezogen wird, daß der Begriff der Versöhnung, in welcher die Rechtfertigung mit Einschluß ihres Erfolges vorgestellt wird, den Glauben des Sünders eben als den Erfolg der Rechtfertigung erscheinen läßt. Durch dieselbe wird das Schuldbewußtsein in der Hinsicht verändert, daß das mit ihm verbundene Mißtrauen gegen Gott, die Zurückziehung von demselben, durch die zustimmende Bewegung des Willens in der Richtung auf Gott ersetzt wird (§ 15). Diese neue Richtung des Willens auf Gott, welche durch die Versöhnung hervorgerufen wird, ist nach evangelischer Auffassung der Glaube, und sofern derselbe erwartet, daß er lediglich durch Gott bestimmt wird, gehört er als eine besondere Art unter den allgemeinen Begriff des Gehorsams (II. S. 324).

Allerdings ist dieser Begriff in der evangelischen Theologie gerade so ausgeprägt worden, wie er in der Relation auf die Rechtfertigung gedacht werden muß. Durch Sätze Melanchthon's[1]) stelle ich fest, daß der Glaube weder gemeint ist als die Anerkennung der Richtigkeit von überlieferten Thatsachen, noch als die Annahme von Wahrheitssätzen, sondern als Vertrauen auf Gottes Gnade. Mit größerer Sorgfalt als Melanchthon hat Calvin den Begriff des Glaubens erläutert[2]). Er hebt hervor, daß die Erkenntniß, die

1) Apologia C. A. II. 48: Fides quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni dei, — est velle et accipere promissionem remissionis peccatorum et iustificationis. 77: Sola fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem. Loci theol. C. R. XXI. p. 744: Fides est assentiri universo verbo dei nobis proposito, adeoque et promissioni gratuitae reconciliationis, estque fiducia misericordiae dei promissae propter mediatorem Christum. Nam fiducia est motus in voluntate, necessario respondens assensioni, seu quo voluntas in Christo acquiescit.

2) Inst. chr. rel. III. 2. 7: Nunc iusta fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris

im Glauben eingeschlossen ist, indem sie sich auf die Güte Gottes richtet, anderer Art ist, als die Welterkenntniß, welche Erscheinungen und Wahrnehmungen erklärt. Der Glaube ist affectvolle Ueberzeugung von dem Zusammenhang göttlicher Willensverfügung mit dem speciellsten Interesse des Menschen. An dem gewöhnlichen Welterkennen haftet auch ein Interesse, das sich in der Aufmerksamkeit kund giebt. Das Interesse des Menschen, welches sich im Affect ausspricht, welches sich über die Erklärung der in ihm aufgefaßten Wahrheit hinwegsetzt, welches auf ein Gefühl der moralischen Lust, auf die Beruhigung des Gemüthes rechnet, ist von anderer Art, weil es die Behauptung der ganzen Persönlichkeit mit dem höchsten Maßstabe unseres Lebens, dem göttlichen Wohlwollen und unserer Seligkeit verknüpft. In dieser Analyse der Aufstellungen Calvin's tritt die von Melanchthon so stark betonte Bedeutung des Willens nicht hervor. Indessen erkennt auch Calvin diesen Umstand an, indem er in der affectvollen Art des Glaubens die Bedeutung des Glaubens als Gehorsam nachweist. Allein das ist nicht ganz deutlich. Der Affect ist eine Modification des Gefühls, und manche Affecte, namentlich die, welche hier gemeint sind, haben eine besondere Aehnlichkeit mit dem Willen. Allein bei dem Willen denken wir an einen klaren Zweckgedanken, und dieses Merkmal trifft gerade auf die Erregung von Affecten nicht zu. Hier kommt also eine Abweichung zwischen Melanchthon und Calvin an den Tag. Dieselbe findet ihren deutlichen Ausdruck in dem Satze Calvin's, daß der Apostel aus dem Glauben das Vertrauen ableitet. Luther und Melanchthon

---

et cordibus obsignatur. 8. Assensionem ipsam iterum repetam cordis esse magis quam cerebri, et affectus magis quam intelligentiae. Qua ratione obedientia vocatur fidei. 14. Cognitionem non intelligimus comprehensionem, qualis esse solet earum rerum, quae sub humanum sensum cadunt . . . . Sed dum persuasum habet, quod non capit, plus ipsa persuasionis certitudine intelligit, quam si humanum aliquid sua capacitate perciperet . . . Unde statuimus, fidei notitiam certitudine magis quam apprehensione contineri. 15. Sensus plerophoriae, quae fidei tribuitur, est nempe qui dei bonitatem perspicue nobis propositam extra dubium ponat. Id autem fieri nequit, quin eius suavitatem vere sentiamus et experiamur in nobis ipsis. Quare apostolus ex fide deducit fiduciam . . . . Ostendit, non esse rectam fidem, nisi cum tranquillis animis audemus nos in conspectum dei sistere.

hingegen präcisiren den Begriff des Glaubens, indem sie ihm gerade den Begriff des Vertrauens auf Gott gleich setzen. Man kann den Satz Calvin's in demselben Sinne verstehen, wenn die Ableitung analytisch gemeint ist. Allein dieser Umstand ist in seinen weiteren Erklärungen nicht deutlich. In Calvin's Schule, z. B. im Heidelberger Katechismus 21 dauert die ursprüngliche reformatorische Deutung des Glaubens als Vertrauen fort; allein auf der Höhe der reformirten Orthodoxie ist Calvin gerade so verstanden worden, daß die fiducia in synthetischem Verhältniß zur fides stehe, und darum nicht in allen Fällen die letztere begleite [1]). Das Vertrauen aber ist die Function des Willens, und ist im vorliegenden Falle als Vertrauen auf den Heilswillen Gottes auch mit dem Merkmal des deutlichen Zweckgedankens verbunden. Man vertraut auf Gott, der unsere Seligkeit als seinen Zweck durch die Verheißung der Sündenvergebung kund thut. Dieser Zusammenhang beherrscht das Selbstgefühl des Gläubigen und alle Merkmale des Affectes, der Ueberzeugung, der Gewißheit, des Gehorsams, des Lustgefühls, welche Calvin richtig nachgewiesen hat.

Daß am Glauben der Wille betheiligt ist, wird auch von Thomas von Aquinum anerkannt, indem er ihn seiner Art nach dem intellectus zurechnet, und als Zustimmung zu den von Gott geoffenbarten Wahrheiten definirt. Denn um den Glauben vom Wissen zu unterscheiden stellt er fest, daß man im Wissen durch das Object selbst zur Zustimmung bewogen wird, im Glauben und Meinen aber nicht durch das Erkenntnißobject allein, sondern so, daß dabei der Wille mitwirkt. Unter diesen gemeinsamen Merkmalen aber ist eine Erkenntniß Meinung, wenn sie von Zweifel und von Furcht vor der andern Möglichkeit begleitet ist. Die vom Willen unterstützte Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit ist Glaube, wenn mit ihr die Gewißheit vom Erkannten zusammentrifft [2]). Nun wird im Tridentinischen Decret der sechsten Session anerkannt, daß der Glaube in diesem Sinne **fundamentum et radix iustificationis** sei, aber in dem Sinne, daß zu dieser Anfangsleistung noch etwas Anderes hinzukommen müsse, um die

---

1) **Gomarus**, Loci communes p. 425 behauptet die fiducia als effectus fidei und leugnet, daß sie forma fidei sei. Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 323.

2) Summa theol. II. 2. qu. 1. art. 4.

Justification zu erreichen. Damit ist zugestanden, daß eine Verstandeserkenntniß der Offenbarung, welche durch einen formalen Willensentschluß eingefaßt ist, dem Gewicht der Justification nicht entspricht. Also wird ferner behauptet, daß zum Zweck derselben dem Glauben die Liebe hinzutreten müsse, und zwar in dem Verhältniß, daß die Liebe das Wesen des Glaubens wird. Indessen ist der Beweis, den Thomas dafür führt, direct darauf bezogen, daß die Liebe zu Gott als dem höchsten Gut dem Glauben sein Wesen verleiht[1]). Wäre hiemit der katholische Begriff von der fides caritate formata genau und erschöpfend bezeichnet, so sehe ich nicht ein, was darin dem evangelischen Begriff des Glaubens widerspräche. Denn als Vertrauen ist der Glaube die Richtung des Willens auf Gott als den höchsten Zweck und das höchste Gut. Indem also Möhler[2]) uns vorhält, daß das Vertrauen zur Liebe Gottes aus einer entsprechenden menschlichen Seelenbewegung, nämlich der Liebe zu Gott, erzeugt werde, so sagt er uns nichts Neues oder Befremdendes. Aber eben jene Entscheidung des Thomas ist nicht das Ganze. Das Thema des 3. Artikels, quod unumquodque operatur per suam formam: fides autem per dilectionem operatur, ergo dilectio caritatis est fidei forma — wird freilich durch die mitgetheilte Ausführung eben auf die Liebe zu Gott eingeschränkt; aber es ist trotz der Schönfärberei Möhler's außer Zweifel, daß dieser Satz des Paulus in der katholischen Lehre als Correlat der iustificatio in dem Sinne der thätigen Liebe gegen die Menschen behauptet wird[3]). Denn diese wird absichtlich nicht von der Liebe zu Gott unterschieden, und dieser Umstand wird durch den beziehungslosen Ausdruck caritas ausgedrückt.

Denn ferner beweist Thomas, daß die Liebe gegen Gott und

1) Qu. 4. art. 3: Actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis obiectum. Id autem, a quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formae in rebus naturalibus. Et ideo cuiuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur .... Actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum, quod est finis fidei, scilicet bonum divinum est proprium obiectum caritatis, et ideo caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.

2) Symbolik (6. Aufl. 1843) § 17. S. 169. 170.

3) Conc. Tridentinum sess. VI. cap. 7.

die gegen die Menschen nicht verschiedenartige Acte, sondern ein und derselbe Act nur in verschiedener Ausdehnung sind[1]). Der Grundsatz, welcher diesen Beweis leitet, ist der, daß die Art eines Actes sich nach dem wesentlichen Grunde des Objectes richtet, auf welches der Act geht. Demnach soll der Act, welcher auf ein Object unter diesem Gesichtspunkte sich richtet, und der, welcher direct auf den wesentlichen Grund geht, der Art nach identisch sein. Das Sehen des Lichtes und das Sehen der Farben auf Grund des Lichtes ist der Art nach Ein Act. Ebenso soll die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen Ein Act sein, weil Gott der Grund der Nächstenliebe, und weil dieselbe darauf gerichtet ist, daß Jemand in Gott sei, d. h. in Gott seine Seligkeit finde. Nun aber, meine ich, verhält sich der wesentliche Grund eines Objectes zu demselben wie das Allgemeine zu dem Besondern; der Act also, welcher auf das Besondere auf Grund des Allgemeinen geht, wird stets auch auf das Allgemeine bezogen sein; aber nicht umgekehrt. Also wenn Gott der Grund der ächten Nächstenliebe ist, welche auf die Vollkommenheit und Seligkeit des Andern ausgeht, die er in Gott finden wird, so wird jeder Act der Nächstenliebe auch ein Act der Liebe gegen Gott sein; aber nicht umgekehrt wird jeder Act der Liebe zu Gott sich auf die Menschen ausdehnen. Wenn das Sehen des Lichtes immer das Sehen der Farben ist, so liegt dieser Fall anders, denn das Licht ist nur in den Farben; Gott aber ist doch nicht blos in den Menschen. Auch der Satz 1 Joh. 4, 21, dessen Sinn Thomas durch seine Entscheidung treffen will, enthält nur das Gebot, daß wer Gott liebt, auch den Bruder lieben soll; d. h. die Liebe zu Gott ist nicht an sich mit der Liebe gegen den Näch-

1) Qu. 25. art. 1: Habitus non diversificantur, nisi ex hoc, quod variant speciem actus. Omnis enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinet. Cum autem species actus ex obiecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est, quod idem specie sit actus, qui fertur in rationem obiecti et qui fertur in obiectum sub tali ratione, sicut eadem est specie visio, qua videtur lumen et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum deus est. Hoc enim debemus in proximo diligere, ut in deo sit. Unde idem specie actus est, quo diligitur deus et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem dei sed etiam ad dilectionem proximi.

sten verbunden, sondern diese ist ein besonderer, von der Liebe zu Gott verschiedener Willensentschluß.

Demnach ist freilich den römisch-katholischen Theologen zuzugeben, daß die Liebe zu Gott das Wesen des Glaubens ausmacht, wenn in jenem Begriff der Gedanke ausgedrückt ist, daß der Wille auf Gott als auf seinen höchsten Zweck gerichtet sei. Die besondere Art des Glaubens wird dann dadurch bedingt sein, unter welchen Attributen Gott gedacht wird, welche Vorstellung von der eigenen menschlichen Willenskraft gehegt, wie die gegenwärtige Fähigkeit des Willens zum Glauben, verglichen mit dem frühern entgegengesetzten Zustande beurtheilt wird. Durch diese und die anderen noch in Betracht kommenden Bedingungen, also durch die unumgänglichen Glaubensvorstellungen, wird angezeigt, daß der Glaube in intellectu tanquam in subiecto ist. D. h. der Glaube hat an den Vorstellungen, welche die in ihm ausgedrückte Willensbewegung vermitteln, einen Stoff. Diese stoffliche Bestimmtheit des Glaubens ist jedoch ohne die wesentliche Form der darauf bezogenen Liebe zu Gott nichts in der Art des Glaubens Wirkliches. Der Fehler der thomistischen Theologie besteht nun darin, daß dessen ungeachtet die fides informis als eine wirkliche Stufe in der Art des Glaubens behandelt, und daß die Bestimmung der formatio per caritatem als eine Ergänzung des nur unvollständigen Glaubens eingeführt wird. Natürlich schließt dieses Verfahren einen Widerspruch in sich. Denn entweder ist die caritas forma fidei, so ist die fides informis als actus intellectus formloser Stoff, also die Möglichkeit und nicht eine Wirklichkeit des Glaubens. Oder dieses ist der Fall; dann ist die Willensbestimmung im Glauben etwas Zufälliges und nicht das Wesentliche. Wird nun die caritas dei, so wie es Thomas wirklich bewiesen hat, als das Wesen des Glaubens gedacht, so ist nicht einzusehen, wie dieser Gedanke an sich zu dem evangelischen Begriffe der fiducia dei im Widerspruch stehen soll, da er durch diese Fassung nur specialisirt wird. Im Widerspruch dagegen steht jedoch die notorische Auslegung der caritas als der activen Bethätigung der Liebe zu den Menschen, deren Zusammenfallen mit der Liebe gegen Gott von Thomas nicht bewiesen ist.

Der allgemeine Grund, aus welchem diese katholische Annahme abgelehnt werden muß, ist der, daß die Merkmale, in welchen das Christenthum Religion ist, und diejenigen, welche

seine sittliche Abzweckung bezeichnen, nicht in einander gewirrt werden dürfen, wenn das Christenthum nicht in beiden Beziehungen getrübt und verfälscht werden soll. Die Rechtfertigung rechnet auf den Glauben allein, d. h. auf das Vertrauen zu Gott als ihr directes Correlat, weil sie im christlichen Sinne die Bestimmung des religiösen Verhältnisses der Menschen zu Gott als ihrem Vater bezeichnet, welche unter der Voraussetzung der Sünde nothwendig und im Vergleich mit dem Schuldbewußtsein möglich ist. In dieses Verhältniß gehört die thätige Liebe gegen die Menschen nicht hinein. Allerdings ist es feststehende evangelische Kirchenlehre, daß begriffsmäßig mit der Rechtfertigung stets der Antrieb der Liebe zu dem Nächsten als Grundzug des thätigen Lebens zusammen da ist. Denn das Christenthum ist die sittliche Religion, und wo die seiner Art entsprechende Stellung zu Gott verwirklicht wird, übt es zugleich den seiner Art entsprechenden sittlichen Antrieb aus. Aber eben weil die religiöse Art des Christenthums und seine sittliche Abzweckung an sich unterschieden sind, so kann die thätige Menschenliebe, welche auf den sittlichen Zweck des Christenthums gerichtet ist, nicht zugleich als die directe Bedingung für das religiöse Verhältniß zu Gott in der Rechtfertigung gelten. Freilich umfaßt der christliche Name Gottes als unseres Vaters auch das Merkmal seiner Herrschaft über das Reich Gottes. Denn unter jenem Titel wird Gott darum gebeten, daß das Reich Gottes komme. Die Liebe zu dem Nächsten folgt nun aus dem höchsten und alles sittliche Handeln umfassenden Werthe des Reiches Gottes, und deshalb steht ihr Antrieb auch in Beziehung auf die Idee Gottes als des Vaters. Allein die gegenseitige Beziehung zwischen Gott als Vater und den Gläubigen ist eine andere, sofern deren Stellung zu dem Vater in der dem Christenthum entsprechenden Art, und sofern ihre Mitthätigkeit mit dem Vater zu dem gemeinsamen Endzwecke des Reiches Gottes vorgestellt wird. Die dieser Religion eigenthümliche Stellung zu Gott besteht also darin, daß Gott die Gläubigen trotz ihrer Sünde und ihres Schuldbewußtseins in die Gemeinschaft mit sich aufnimmt, welche das Heil oder das ewige Leben gewährleistet. Diese Verhältnißbestimmung geht jeden Christen für sich an; sofern also jeder durch seinen Glauben als Vertrauen mit Gott in Gemeinschaft tritt, kommt die sittliche Wechselwirkung zwischen den Gläubigen, welche zugleich angeregt wird, direct nicht in

Betracht, und es kann auch nicht erkannt werden, wie dieselbe dabei so in Betracht kommen sollte.

Wo der Glaube, der der Rechtfertigung entspricht, ausgeübt wird, hat er seine Beziehung auf Gott; und so wie er durch die Versöhnung von Seiten Gottes hervorgerufen wird, kommt er für die Rechtfertigung nicht als eigene Leistung des Menschen mit selbständigem Werthe in Betracht, sondern als der Act, durch welchen die neue Stellung des Menschen zu Gott in Hinsicht der Rechtfertigung religiös anerkannt und thatsächlich constatirt wird[1]). Deshalb ist die pietistische Verschiebung des Begriffs der Rechtfertigung in das analytische Urtheil über den Werth des Glaubens (§ 16) eine Annäherung an die katholische Ansicht. Allein dabei ist die Abweichung nicht unbeachtet zu lassen, daß in der pietistischen Ansicht die Beziehung der Liebe auf die Menschen nicht eingerechnet ist. Vielmehr werden in ihr nur die mannigfachen Strebungen der Liebe gegen Gott, die Ansätze zum vollen Glauben, nämlich die Liebe zur Heilswahrheit, das Hungern und Dursten nach Gerechtigkeit, endlich das Annehmen Christi, wodurch die Erkenntniß und die Zustimmung zur Heilslehre aus dem Intellect in die persönliche Ueberzeugung erhoben werden (I. S. 359), als werthvolle Leistungen der Vereinigung mit Christus einem besondern Urtheil der Gerechtsprechung unterworfen. Diese Deutung trifft mit der ersten Wendung des Thomistischen Begriffs der fides caritate formata, nämlich mit dem Satze überein, daß die Liebe zu Gott dem intellectuellen Glauben das Wesen und den Werth verleiht. Des fernern Schrittes des Thomas, die Liebe zu den Menschen der Liebe gegen Gott unterzuschieben, enthalten sich die Pietisten deutlich, und ihr Sprachgebrauch berechtigt nicht dazu, irgend einen von ihnen der Uebereinstimmung mit dem Tridentinum zu zeihen.

20. Der Grund der Rechtfertigung oder Sündenvergebung ist die wohlwollende, gnädige, barmherzige Willensbestimmung Gottes, Sündern den Zutritt zu sich zu gewähren. Die Form, in welcher Sünder sich diese Gabe Gottes aneignen, ist der Glaube,

---

1) Apol. Conf. Aug. II. 56: Fides non ideo iustificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam.

das affectvolle von dem Werthe dieser Gabe für die Seligkeit überzeugte Vertrauen, das an der Stelle des bisher mit dem Schuldgefühl verbundenen Mißtrauens durch die Gnade hervorgerufen wird. In dem Vertrauen auf Gottes Gnade ist die an dem ungelösten Schuldgefühl haftende Trennung der Sünder von Gott aufgehoben, und dadurch ist erwiesen, daß die Schuld, sofern sie den Zutritt zu Gott hindert, von Gott vergeben ist. Die Absicht Gottes, Sündern zu vergeben, ist von den Reformatoren in den Begriffen promissio, evangelium nicht blos als öffentliche, offenbare, sondern zugleich als Gemeinschaft unter den Menschen stiftende Willensbestimmung dargestellt. In der Abstufung der Träger dieser Offenbarung ist zuerst Christus als der Inhaber des Evangeliums gedacht; dann nach ihm die von ihm gestiftete Gemeinde, in welcher jedes Glied dazu berechtigt ist, die rechtfertigende Gnade Gottes zu verkünden, insbesondere die amtlichen Vertreter der Kirche, welche demgemäß die promissio remissionis peccatorum propter Christum fortpflanzen. Neben diesen menschlichen Organen, welche die Offenbarung Gottes in Christo für die von ihm gestiftete Gemeinde durch ihre Rede wirksam erhalten, sind die Sacramente Träger derselben Sünden vergebenden Gnade, weil sie sowohl das Wort oder Evangelium Gottes als ihren Kern mit sich führen, als auch dasselbe in eigenthümlicher Weise den Gemeindegliedern aneignen. Deswegen ist die Einheit der Kirche an die lautere Predigt des Evangeliums und an die legitime Verrichtung der beiden Sacramente und in gleichem Werthe an nichts anderes geknüpft. Das reine Evangelium in C. A. VII. aber ist die oben vorgetragene Deutung der Rechtfertigung, die Deutung der Wohlthat Christi, welche die Annahme menschlicher Verdienste ausschließt[1]). Diese Predigt des Evangeliums ist das Hauptmerkmal des Bestehens von Gemeinde der Gläubigen, weil nach C. A. V. nur durch das Wort Gottes in Predigt und Sacramenten der Glaube hervorgerufen wird, der gemäß dem heiligen Geiste in den Vielen identisch und gemeinsam ist. Hingegen wird dagegen protestirt, daß der Glaube in den Menschen ohne die maßgebende Bestimmung des öffentlich gepredigten Wortes durch ihre eigenen Anstrengungen entstehe.

Diese Grundanschauungen der Reformation werden nicht da=

---

1) Apol. C. A. IV. 20. 21; II. 101; VIII. 42. 43. 58—60.

durch unsicher, daß sehr viele die Predigt hören und nicht in mechanischer Nöthigung zum Glauben kommen, ferner daß sehr viele zum Glauben kommen, ohne dazu direct durch eine gehörte Predigt angeleitet zu sein. Der Satz ist nicht aus der Erwägung solcher Fälle geschöpft, und soll der Mannigfaltigkeit der Lebenserfahrungen nicht präjudiciren. Er soll nur bei dem Verständniß derselben vorbehalten, daß kein Erwerb und kein Bestand individueller Glaubensüberzeugung isolirt von der immer schon bestehenden Glaubensgemeinschaft vorkommt, daß aber diese mit dem Spielraum des Evangeliums, der öffentlichen Verkündigung der Sündenvergebung sich deckt. Und wenn die Bekehrung eines Menschen dem Gehör dieser Predigt noch so fern steht, so wird sich die Behauptung des V. Art. der C. A. daran erproben, daß alle Vorstellungen, an welchen eine Bekehrung verläuft, von dem Evangelium abgeleitet, und dem sich bekehrenden Menschen nur aus ihm bekannt, seine Bekehrung also von der im Evangelium offenbarten Willensbestimmung Gottes abhängig ist. Dieses festzuhalten ist wegen des Bestandes der Kirche nöthig, damit nicht die eigenen Kämpfe um den Glauben so geschätzt werden, als wären sie der öffentlichen Predigt entgegengesetzt und von ihr unabhängig. Denn durch solches an den Wiedertäufern beobachtete Verfahren würde die Kirche der Sectirerei preisgegeben, und der Glaube gefälscht werden. Der Zusammenhang des Glaubens mit der Gnadenoffenbarung im Wort wird auch von Calvin unumwunden anerkannt[1]). Deckt sich also der Bestand der Gemeinde von Gläubigen mit der Wirkung des Evangeliums, und hat dieses keinen andern Spielraum für die von ihm getragene Bereitschaft Gottes zur Sündenvergebung, so sind die bedeutsamen Sätze Luther's verständlich, daß die Kirche voll ist Vergebung der Sünden, daß innerhalb der Christenheit mir dem Einzelnen Gott täglich und reichlich alle Sünden vergiebt, daß die Kirche als Mutter Jeden durch das Wort gebiert und ernährt (I. S. 161. 176), was Calvin (Inst. IV. 1, 4) wiederholt. Endlich wird dieser Gedanke Luther's darin fortgesetzt, wie er die Kirche als die Ehefrau Christi darzustellen liebt, mit welcher Christus nach dem

1) Inst. chr. rel. III. 2, 6. Principio admonendi sumus, perpetuam esse fidei relationem cum verbo, nec magis ab eo posse divelli, quam radios a sole, unde oriuntur.

Rechte der Ehe die Güter gegenseitig austauscht, indem er die Sünden der Gläubigen auf sich nimmt und ihnen seine Gerechtigkeit mittheilt[1]). Dieses aber bezeichnet den Vorgang der Rechtfertigung im Glauben so, daß was den Einzelnen angeht, ihm nur so zu Theil wird, wie allen Anderen, mit denen er durch die gleiche Heilswirkung zur Kirche verbunden wird.

Dieser Gedanke, daß die Rechtfertigung den Einzelnen angeht, indem sie die Gemeinde der Gläubigen constituirt, entspricht den im Neuen Testament vorliegenden Andeutungen über das Opfer Christi. Denn die Auffassung dieser Combination in den Typen des Bundesopfers und des jährlichen Sündopfers der Israeliten stellt die davon ausgehende Sündenvergebung in die Beziehung auf die von Christus gestiftete Gemeinde (II. S. 216). Der Einzelne kann also in seinem Glauben die Sündenvergebung nur aneignen, indem er in seinem Glauben zugleich das Vertrauen auf Gott und Christus und die Absicht verbindet, der Gemeinde der Gläubigen anzugehören. Denn das Gebiet menschlichen Lebens, welches durch die Sündenvergebung bestimmt und beherrscht wird, findet der Einzelne, der zum Glauben geführt wird, immer schon vor, und der Gemeinde der Gläubigen hat er sich um so entschiedener anzuschließen, als er derselben die Kunde vom Heil und unmeßbare Antriebe zur Aneignung desselben verdankt. Diese Relation der Rechtfertigung ist nun auf der Spur Luther's von Brenz (I. S. 209), außerdem aber von Asketikern und Theologen anerkannt worden, deren Reihe bis auf Spener und Jer. Friedr. Reuß herunterreicht[2]). Sie ist jedoch in der lutherischen Schuldogmatik verschollen, weil Melanchthon, der Urheber derselben sich gegen die angeführten Sätze Luther's verschlossen hat. Enthält doch die erste Ausgabe seiner Loci theologici keinen Artikel von der Kirche. Da er also in dieser Ausgabe die Rechtfertigung als die Erfahrung des Einzelnen als solchen deutet, hat er dieses Schema nachher, als er in den folgenden Ausgaben die Lehre von der Kirche angehängt hat, beibehalten. Er hat freilich dabei den Factor des Evangeliums, des Wortes Gottes, der Verheißung im Auge behalten, niemals aber klar gestellt, daß dadurch die Gemeinde, welcher das Evangelium anvertraut ist, den Vorgang umfaßt, den er als die Erfahrung des Einzelnen analysirt.

1) Vgl. Geschichte des Pietismus III. S. 122.

2) A. a. O. und Geschichte des Pietismus II. S. 26 ff.

Er bezeugt bei mehreren Gelegenheiten, daß die Gemeinde das Evangelium trägt[1]; allein diesen Gedanken setzt er niemals in Verbindung mit der Deutung der Rechtfertigung, welche durch die Verheißungen oder das Evangelium von Gott aus sich vermittelt. Die reformirte Theologie hingegen hat nach dem Vorgange von Calvin, der Luther's Ansicht verstanden und aufrecht erhalten hat, (I. S. 205), die Rechtfertigung des Einzelnen unter die Bedingung des Bestandes der Gemeinde gestellt (I. S. 309). Diese Darstellung hat es jedoch nicht verhindert, daß im Gebiet der reformirten Kirche ebenso wie in dem der lutherischen die mystische Heilsordnung Raum gewonnen hat, welche das Individuum von dem Zusammenhang mit der Kirche gänzlich isolirt.

Die Mystik (I. S. 120. 356), welche dazu anleitet, wie man die wesentliche Einigung mit Gott erreicht, ist etwas anderes als die Rechtfertigung im Glauben, und der sentimentale Verkehr mit Christus als dem Bräutigam etwas anderes als das Vertrauen auf den Träger der göttlichen Verheißung. Der Liebesverkehr mit Christus soll auch das Vertrauen auf die Wohlthaten Christi überbieten. Die wahren Gläubigen, sagt Wilhelm Brakel, nehmen den Herrn Jesus an in ihren Herzen; sie bleiben nicht bei den von ihm verbürgten Gütern stehen, sondern wenden sich an die Quelle selbst. Die Vereinigung mit Gott, sagt Johann Arndt im Anschluß an Tauler, findet man in dem eigenen Herzen; denn das Reich Gottes ist in Euch. „In unserem Herzen ist die rechte Schule des heiligen Geistes, die rechte Werkstatt des heiligen Geistes, das rechte Bethaus im Geist und in der Wahrheit." Und so wenig wird bei dieser Behauptung auf die maßgebende Bestimmung, auf das gepredigte Wort Gottes gerechnet, als Arndt die Offenbarung des ewigen Wortes in der frommen Seele und die Einsprache Gottes in dem liebenden Herzen behauptet[2]. Daß diesen Erfahrungen die Lehre von der Rechtfertigung in der üblichen schulmäßigen Darstellung vorausgeschickt wird, ist ohne Einfluß auf diese Gedankenreihen. Wenn jene Lehre noch verstanden worden wäre, würde man nicht zu den von Luther verurtheilten mittelaltrigen Mustern zurückgekehrt sein. Wo die Mystik

1) Apol. C. A. IV. Ecclesia proprie est columna veritatis; retinet enim purum evangelium. Tractatus de potestate papae 24. Tribuit Christus principaliter claves (i. e. evangelium) ecclesiae et immediate.

2) Geschichte des Pietismus I. S. 296. II. S. 50.

sich einfindet, ist der Gedanke der Rechtfertigung nicht mehr als der Schlüssel für den Zusammenhang des christlichen Lebens in Geltung, sondern zu einer formalen Voraussetzung der erstrebten unmittelbaren Vereinigung mit Gott oder des unmittelbaren Umgangs mit Christus herabgesetzt[1]). Ein Hauptmerkmal für den Abstand beider Gedanken ist aber, daß mit dem Eintreten in mystische Zustände oder Bestrebungen der Spielraum des gepredigten Wortes und der Gnadenverheißungen, also die nothwendige Unterordnung unter die öffentliche Offenbarung in der Kirche überschritten sein soll und vergessen werden darf. Der vorgebliche unmittelbare Verkehr mit Christus, oder das unmittelbare Verhältniß zu ihm, in welchem man außer der Sündenvergebung und über sie hinaus alle möglichen Seligkeiten zu genießen erstrebt, ist auch durch Calvin (Inst. III. 2, 6) ins Unrecht gesetzt: Haec vera est Christi cognitio, si eum qualis offertur a patre, suscipimus, nempe evangelio suo vestitum. Das Hohelied nämlich, nach dessen allegorischer Auslegung sich alle jene Phantasiespiele richten, gehört nicht zu dem Evangelium, mit welchem Christus bekleidet ist. Jener ganze Apparat liegt über den Gesichtskreis der Reformatoren hinaus, hat keine Anknüpfung an deren Lehrurkunden, steht im Widerspruch mit der directen und indirecten Schätzung der Gemeinschaft der Gläubigen und der öffentlichen Predigt des Gnadenwortes, welche die Lehrurkunden bezeugen, und ist keine Verbesserung der Reformation in ihrer Art, so gewiß er aus der Praxis des Mönchthums entlehnt ist.

21. Mit der Rechtfertigung aus dem Glauben im evangelischen Sinne wird das Attribut der christlichen Freiheit vom Gesetz verbunden. Unter dem Titel der libertas christiana werden von den alten Theologen verschiedenartige Beziehungen zusammengefaßt, und die Stellung der Lehre im System ist deshalb unsicher. Man weiß auf den ersten Blick nicht recht, ob Melanchthon, indem er sein theologisches Hauptwerk mit der Lehre von der christlichen Freiheit abschließt, dieselbe als den Ausdruck der Höhe des christlichen Lebens bezeichnen will, oder einen Anhang liefert, dessen Inhalt er sonst nicht unterbringen konnte. Da er die hauptsächlichen Beziehungen der christlichen Freiheit aus der

---

1) A. a. O. II. S. 23.

Erlösung durch Christus ableitet, so ist der Ort für ihre Darstellung allerdings nicht richtig gewählt, und es scheint sich wirklich nur um einen Nachtrag von bisher vergessenen Bestimmungen zu handeln. Jedenfalls haben die lutherischen Dogmatiker diese Auffassung der Sache; denn nicht nur ist bei ihnen der locus de libertate christiana überhaupt verschwunden, sondern sie bringen die verschiedenen Beziehungen dieses Begriffs an allen möglichen Oertern zerstreut in nur beiläufige Erinnerung; ja Spätere, wie Hollatz und Buddeus, lassen auch dieses vermissen. Hingegen in der Institutio Calvin's folgt die Lehre unmittelbar auf die von der Rechtfertigung, mit der ausdrücklichen Beziehung, daß sie zum Verständniß der Bedeutung der Rechtfertigung nothwendig sei[1]). Deshalb hat der Titel de libertate christiana bei einem großen Theile der reformirten Dogmatiker entweder seinen eigenen Ort, oder er wird im Zusammenhange mit den Begriffen der Rechtfertigung oder der Adoption behandelt.

Melanchthon zählt vier Stufen derselben auf, die Freiheit von der Sünde und dem Zorne Gottes, die Freiheit des neuen Lebens aus dem heiligen Geiste, die Freiheit vom mosaischen Gesetze und die Freiheit von der Verbindlichkeit menschlicher Cultusordnungen in der Kirche. Vergleicht man mit dieser Zusammenstellung diejenige, welche Calvin darbietet, so läßt derselbe mit Recht die Freiheit von der Sünde und dem Zorne Gottes bei Seite, denn dieses Attribut ist den folgenden nicht coordinirt, weil es als Ausdruck der redemtio denselben zu Grunde liegt. Calvin läßt auch die Befreiung vom mosaischen Gesetze weg, mit welcher Melanchthon das Recht auf eigene nationale Gesetzgebung verbindet; denn das gehört nicht nur in ein ganz verschiedenartiges Gebiet, sondern es wird hier nur vorgebracht aus Rücksicht auf eine verkehrte Ansicht von der Bedeutung des alten Testamentes für die christliche Gemeinde. Indem also von jenen vier Stufen der christlichen Freiheit bei Calvin nur die zweite

1) III. 19, 1: Tractandum nunc de christiana libertate, cuius explicatio praetermitti minime ab eo debet, cui summam evangelicae doctrinae compendio complecti propositum est. Est enim res apprime necessaria, ac citra cuius cognitionem nihil fere sine dubitatione aggredi conscientiae audent; praesertim vero est appendix iustificationis, et ad vim eius intelligendam non parum valet.

und vierte übrig bleiben, so hat er ihnen eine Beziehung der Freiheit vorangestellt, auf die er gerade durch die Rücksicht auf die Rechtfertigung geführt werden mußte. Es ist eben die Kehrseite der Rechtfertigung durch den Glauben, daß in dieselbe keine Beziehung des Gesetzes und gesetzlicher Werke hineinspielt[1]), und auf diesen Grund ist auch die letzte Beziehung der christlichen Freiheit zurückzuführen, daß man nämlich die menschlichen Kirchenordnungen als Adiaphora zu behandeln berechtigt ist. Es bleiben also zwei Hauptformen übrig, die Freiheit von allen Rücksichten auf göttliches wie menschliches Gesetz in der Rechtfertigung selbst, und die Freiheit von gesetzlichem Zwange, d. h. Freiwilligkeit in dem Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, welche man in Folge der Rechtfertigung im Stande des Glaubens ausübt. Auf diese beiden Beziehungen kommt auch Luther's Darstellung dieses Punktes hinaus[2]). Nun ist aber leicht einzusehen, daß diese beiden Beziehungen der Freiheit verschiedenartig sind, und daß die zweite nicht zur Erklärung der Rechtfertigung als des religiösen Verhältnisses zu Gott gehört. Denn sie bezeichnet die Art der sittlichen Handlungsweise, welche mit dem rechtfertigenden Glauben zusammentrifft, aber aus demselben allein nicht abgeleitet werden kann, wenn auch die Reformatoren aus Gründen, die noch nicht erwogen werden können, diese Meinung hegen. Also kommt hier nur die Freiheit von dem göttlichen Gesetze und von den menschlichen Kirchengesetzen in Betracht, welche behauptet wird, indem die Rechtfertigung an dem Glauben allein ihre Relation findet.

1) III. 19, 2: Sublata legis mentione, et omni operum cogitatione seposita, unam dei misericordiam amplecti convenit, quum de iustificatione agitur, et averso a nobis aspectu, unum Christum intueri. Non enim illic quaeritur, quomodo iusti simus, sed quomodo, iniusti licet ac indigni, pro iustis habeamur.

2) Opera latina ad reform. pertin. ed. Schmidt. Tom. IV. p. 225: Clarum est, homini christiano suam fidem sufficere pro omnibus, nec operibus ei opus fore, ut iustificetur. Quodsi operibus non habet opus, nec lege opus habet; si lege non habet opus, certe liber est a lege. Atque haec est christiana illa libertas, fides nostra, quae facit, non ut otiosi simus aut male vivamus, sed ne cuiquam opus sit lege aut operibus ad iustitiam et salutem. P. 229: Non operando sed credendo deum glorificamus et veracem confitemur. Hoc nomine fides sola est iustitia christiani hominis et omnium praeceptorum plenitudo. Qui enim primum implet, cetera omnia facili opera implet.

Da es außer Zweifel ist, daß diese Lehrbestimmung den Ausführungen des Paulus in dem Briefe an die Galater nachgebildet ist, so könnte gefragt werden, welches praktische Interesse für uns obwaltet, dieselbe in Erinnerung zu erhalten. Denn seitdem das Judenchristenthum aus der Geschichte verschwunden ist, ist der Irrthum der unverständigen Galater nur von den Pasagiern in Oberitalien (11. Jahrh.) und von den russischen Sabbatniki (seit Ende des 15. Jahrh.) wieder begangen worden; vor der Versuchung zum Rückfall in das Judenchristenthum sind aber wir Protestanten wohl gesichert. Wird also der Begriff des göttlichen Gesetzes, von welchem der Gläubige in Bezug auf die Rechtfertigung frei ist, in minderer Genauigkeit verstanden, als es von Paulus gemeint ist, so kommt der Gedanke darauf hinaus, daß die Rechtfertigung im evangelischen Sinne diejenigen Bedingungen nicht in sich schließt, welche die katholische Deutung derselben verlangt, kurz daß die beiden gleichnamigen Begriffe direct incommensurabel sind. Denn wenn zur Rechtfertigung im katholischen Sinne überhaupt die thätige Liebe zum Nächsten gehört, so spielt das Gesetz in den Vorgang hinein, und wenn die Rechtfertigung durch Erfüllung der göttlichen und kirchlichen Gebote vermehrt wird (Trid. sess. VI. 10), so sind menschliche Kirchensatzungen um der Rechtfertigung willen verbindlich. Also die Bestimmung der christlichen Freiheit vom Gesetz hat doch nur den Sinn, daß die Rechtfertigung, wie wir sie verstehen, etwas anderes ist, als nach der katholischen Ansicht. Nun ist es sehr erklärlich, daß Luther im Vergleich mit seinem frühern Mönchsleben und Calvin wie Luther im reformatorischen Gegensatz gegen die katholische Praxis ein sehr starkes Interesse an dem Satze hatten, daß sittengesetzliches Handeln nicht in die Rechtfertigung hineingehöre, und daß dieselbe gegen ceremonialgesetzliches Handeln gleichgiltig, daß also der Gläubige als solcher frei vom Gesetze sei. Hingegen wo evangelisches Leben unabhängig von katholischen Vorbildern Feld gewonnen hat, kann man, wie es scheint, an dieser Bestimmung kein selbständiges Interesse nehmen, sondern in ihr nur die Probe für die Verschiedenartigkeit der beiden Begriffe von der Rechtfertigung machen.

Indessen ist die Sache hiemit nicht erledigt. Der Satz des Paulus, daß durch Werke des Gesetzes kein Mensch gerechtfertigt werde, ist zwar blos die negative Kehrseite des prophetischen Aus-

spruches, daß der aus Glauben Gerechte leben wird (II. S. 309); allein der Pharisäismus, welchem hiedurch die Verfälschung des Christenthums verwehrt wird, hat eine Bedeutung, welche über seine directe historische Erscheinung hinausreicht. Der Fehler, den derselbe begeht, nämlich daß das religiöse Verhältniß gegen Gott in ein Rechtsverhältniß umgesetzt, und daß ceremonielle Handlungen als Stoff sittlicher Charakterbildung und dadurch als Leistungen von Werth für Gott und Menschen dargestellt werden (II. S. 277), ist nicht blos von jener jüdischen Partei, sondern auch in der christlichen Kirche begangen worden. Zumal wird dieser Fehler gerade in einigen der katholischen Aufstellungen begangen, welche mit dem Begriff der Rechtfertigung auf das Genauste zusammenhängen. Es ist pharisäisch, wenn es heißt, daß die durch die Gnade begründete Rechtfertigung in ihrer Art durch Erfüllung von Kirchengeboten gesteigert werde; denn die Kirchengebote haben blos ceremoniellen und nicht gemeinnützigen Inhalt. Es ist pharisäisch, wenn die Vermehrung der Gnade von den guten Werken als Verdiensten abgeleitet wird (Trid. sess. VI. can. 32); denn Verdienst bedeutet wenigstens nach Thomas einen, wenn auch durch die Gnade zugestandenen Rechtsanspruch gegen Gott (I. S. 71). Also der Grundsatz der Freiheit vom Gesetze und der Freiheit gegenüber den menschlichen Kirchenordnungen hat einen Werth als Maßstab für die Erkenntniß des pharisäischen Religionsfehlers an der christlichen Religion. Derselbe ist auch dem evangelischen Christenthum nicht durchaus fern geblieben.

Einen hervorragenden Gebrauch von der Relation der Freiheit vom Gesetze an dem Begriff der Rechtfertigung hat neuerdings Schweizer gemacht. Er disponirt die allgemeine Religionsgeschichte nach dieser Rücksicht. Er will nämlich zwischen der Naturreligion und der Erlösungsreligion eine zweite nothwendige Stufe, die Gesetzreligion, darauf begründen, daß das fromme Abhängigkeitsgefühl sich gemäß der Einwirkung der sittlichen Welt auf die Weisheit, Schöpferthätigkeit, Vorsehung und richterliche Qualität Gottes bezieht[1]). Jedoch ist diese Annahme von zweifelhaftem Werthe. Denn die Definition paßt nicht auf die Religion des Alten Testaments. Auch ist diese nicht erst dadurch in „bloße Gesetzreligion und jüdische Werkheiligkeit" ausgeartet, daß sie

1) Christliche Glaubenslehre I. S. 311.

sich dem Fortschritt zur Erlösungsreligion verschloß. Denn der Pharisäismus ist älter als das Christenthum. Auch stimmt es nicht zu der Bezeichnung des Pharisäismus als der „bloßen Gesetz- und Rechtsreligion", daß wiederum die Gesetzreligion als positive Vorbereitung der Erlösungsreligion und als fortdauerndes Element derselben in der Buße anerkannt wird. Es ist aber nur der Gedanke der libertas a lege, wenn es heißt, daß in der vollen Erscheinung der Erlösungsreligion das fromme Bewußtsein von der Gesetzreligion durchaus befreit wird [1]). Eine besondere Bedeutung ist diesem negativen Satze nicht beizumessen. Es ist jedoch schwerlich richtig, daß Schweizer von diesem Ergebniß aus urtheilt, daß „der von Kant begründete moralische Rationalismus, einigermaßen schon der Socinianismus ein Versuch war, das Christenthum selbst wieder als bloße Gesetzreligion zu fassen, und was Offenbarung und Erlösung sein will, als Einbildung oder Irrthum auszuscheiden." Der Socinianismus wird schon nicht durch diese Charakteristik erschöpft, noch weniger aber der Rationalismus der Schüler Kant's. Denn beide Richtungen sind allem ceremonialgesetzlichen Wesen abgeneigt und verzichten nicht auf die Bedeutung der Gnade Gottes, sind überhaupt weit davon entfernt, die Religion auf das Recht zu reduciren. Ueberhaupt ist der Protestantismus dem pharisäischen Religionsfehler wenig zugänglich. Denn auch wo sonst im evangelischen Christenthum ceremonialgesetzliches Wesen überschätzt wird, fehlt, so weit man beobachten kann, die Begleitung des Rechtsanspruches gegen Gott. Die Sabbathsruhe, wie sie in der puritanischen Sitte Schottlands und Englands feststeht, entspricht freilich von Hause aus der pharisäischen Auffassung des mosaischen Gebotes; allein sofern sie als Volkssitte ausgeübt wird, ist sie von dem Verdacht eines Rechtsanspruchs gegen Gott frei. Anlaß zu einem Religionsfehler wird sie nur dann, wenn z. B. darauf das Urtheil begründet wird, daß das Christenthum in Deutschland unvollständig sei, weil es dieser Sitte entbehrt. Aehnlich ist der Fall, wenn Pietisten Solchen den Glauben absprechen, an welchen sie die Geberden und Redeweisen vermissen, die sie für sich zu einem Ceremonialgesetz gemacht haben.

---

1) A. a. O. S. 321.

22. Die Rechtfertigung oder Versöhnung ist die Willensbestimmung Gottes als des Vaters, Sünder trotz ihrer Sünde und ihres Schuldbewußtseins zu derjenigen Gemeinschaft mit sich zuzulassen, welche das Recht der Kindschaft und das ewige Leben in sich schließt. Dieses religiöse Verhältniß ist von der andern Seite her dadurch bedingt, daß in dem Sünder der Glaube, d. h. die Richtung des Willens auf Gott als den höchsten Endzweck hervorgerufen, und das im Schuldbewußtsein wirkende Mißtrauen in das Vertrauen auf Gott als den Vater umgesetzt wird. Da endlich die Rechtfertigung oder Versöhnung das Grundverhältniß des Christenthums als Religion ist, durch welches erst alle anderen demselben entsprechenden Functionen möglich werden, und da sie den Inhalt der öffentlichen Verkündigung bildet, so ist sie nicht blos durch die vorhandene Religionsgemeinde vertreten, sondern erwartet ihre Verwirklichung an jedem Einzelnen in der Gemeinde. Nur schwebt über den Umfang, in welchem von Gott aus die Absicht der Rechtfertigung gedacht werden muß, der unausgeglichene Streit zwischen den lutherischen und den reformirten Theologen (I. S. 305—314), und die streitenden Parteien können sich jede für ihre Ansicht auf bestimmte Aussprüche in den Briefen des Neuen Testaments berufen (II. S. 216). Nach reformirter Ansicht ist die göttliche Absicht der Rechtfertigung durch Christus auf diejenigen beschränkt, welche als Einzelne Gott ewig zum Heile erwählt hat. Diese eigentliche Gemeinde Christi ist das primäre Object der Rechtfertigung, welche in der Auferweckung Christi ihre Erscheinung findet; der Einzelne erfährt dieselbe nur nach Maßgabe dessen, daß er durch Erwählung, Berufung und geheime Einverleibung zu der eigentlichen Gemeinde Christi gehört. Für die ewig Verworfenen giebt es weder eine Absicht der Rechtfertigung von Seiten Gottes, noch die entsprechende Absicht bei Christus, obgleich seine Leistung an sich die Kraft zur Begnadigung Aller gehabt hätte. Nach lutherischer Ansicht ist der Wunsch Gottes (I. S. 308), dem gemäß er die Versöhnung seiner Gerechtigkeit durch Christus angeordnet hat, auf das Heil aller einzelnen Menschen gerichtet, und seiner Absicht nach hat auch Christus für Erwählte und Verworfene genuggethan. Aber das allen Menschen gemachte Angebot des Heils wird blos bei denen zur Rechtfertigung wirksam, welche den Glauben ausüben; und wegen dieser Bedingtheit des Erfolges hat Gott die Einzelnen,

deren Glauben er vorhersah, aus der Masse des sündigen Geschlechtes ewig erwählt.

Diese beiden entgegengesetzten Combinationen haben zwei Fehler gemein, und deshalb ist keine von beiden wahr. Die lutherische Ansicht trägt den Bruch in der Anschauung von Gott offen zur Schau, daß Gottes öffentlicher im Evangelium erkennbarer Wille auf das Heil Aller gerichtet, und daß sein geheimer eigentlich wirksamer Wille unter der Bedingung des Glaubens nur auf einen Theil der Menschen bezogen ist. Dieser Uebelstand waltet freilich in dem vorgetragenen Zusammenhang der reformirten Lehre nicht ob, allein er begleitet dieselbe; da neben der particularen Absicht der Erwählung und Rechtfertigung der gesetzgebende Wille Gottes mit dem Versprechen des Heiles allen Menschen zugewendet ist. Der andere Fehler, der Grundfehler in beiden Theorieen besteht darin, daß das menschliche Geschlecht auf der einen, die Gemeinde der Erwählten auf der andern Seite als Summen der Individuen vorgestellt, und daß auf beiden Seiten die reale Bestimmung von Individuen zum Heile als ewiger Act Gottes ausgegeben wird. Die einzige Stelle, in welcher Paulus von Erwählung eines Einzelnen spricht (Röm. 9, 11), ist nun so gemeint, daß der göttliche Act nur in relativ zeitlicher Priorität der Selbstbethätigung des Menschen übergeordnet ist[1]). Alle anderen Aeußerungen der Apostel (Röm. 8, 29; Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 1) gehen auf die Gemeinde als Ganzes. Ewige Erwählung Einzelner ist weder eine biblische Idee, noch eine religiöse Vorstellung, sondern sie ist blos eine Folgerung Augustin's aus seinem abstracten Gottesbegriff, mit welchem verglichen alle Geschichte in der Zeit eigentlich wesenloser Schein ist. Nun wird unsere Anschauung der Zeit durch unsere Unterscheidung unserer Vorstellungen hervorgerufen, unser Begriff von der Zeit durch den Gedanken der Abhängigkeit der Wirkungen von den Ursachen festgestellt. Die Wirklichkeit der Welt für Gott, wie wir es nicht anders vorstellen können, ist dadurch bedingt, daß in dem Ganzen auch das Einzelne, was veränderlich ist, von ihm gewollt ist. Dann hat aber auch das Schema der Zeit für ihn seine Geltung. Nun

1) Nach der gewöhnlichen Auslegung würde auch Gal. 1, 15 hieher gehören. Mir ist es jedoch sehr zweifelhaft, daß Paulus hier von seiner Erwählung durch Gott vor seiner Geburt reden sollte.

hängt das einzelne menschliche Individuum von einer Reihe von Mittelursachen ab; Gott also kann dasselbe auch nur in der Zeit vorstellen; ewige Vorherbestimmung von Individuen zum Heil, sei sie unbedingt oder bedingt durch den vorhergesehenen Glauben, ist überhaupt widersinnig.

Insbesondere findet in der lutherischen Lehrweise eine eigenthümliche Beschränkung des Sprachgebrauches statt, durch welche es erreicht wird, daß die Rechtfertigung ihr Correlat in dem einzelnen Gläubigen als solchem erhält. Es ist schon bemerkt worden, wie die ursprüngliche enge Beziehung der Rechtfertigung auf den Zweck des ewigen Lebens, durch welche der Begriff ganz charakteristisch gefärbt wird, von den lutherischen Dogmatikern aus den Augen gesetzt worden ist (§ 15). Während diese beiden Gedanken bei den Reformatoren als Wechselbegriffe auftreten, die nicht ohne einander gedacht werden sollen, setzen die Lutheraner in dem Gebiet der vorausgehenden Gnade die göttliche Absicht der Verleihung des ewigen Lebens an alle Menschen, ohne dabei daran zu denken, daß dieses durch die Rechtfertigung auszuführen ist. Ferner, indem die Genugthuung Christi für alle Menschen, Erwählte wie Verworfene, als das Mittel dargestellt wird, wodurch die vorausgehende allgemeine Gnadenabsicht Gottes von der Hemmung durch seine Gerechtigkeit befreit wird, wird nicht der Gedanke hinzugefügt, daß von daher die Gnade Gottes an allen Menschen effectiv wird. Vielmehr folgert man aus dem Erlösungswerk nur die öffentliche Proclamation der göttlichen Gnade im Evangelium nebst den durch das Werk Christi hervorgebrachten Bedingungen; und erst hier tritt der Satz ein, daß, wer den Glauben daran faßt, gerechtfertigt wird. Nun ist der Begriff der Rechtfertigung so gestellt, daß die Verleihung der neuen, nicht mehr durch die Sünde gehemmten Gemeinschaft mit Gott allen sonst denkbaren Veränderungen der Sünder übergeordnet sein soll, namentlich der Wiedergeburt. Jedoch wird die Rechtfertigung nicht ohne die Bedingung des Glaubens an dem Einzelnen wirksam; der Glaube aber ist nur möglich durch die Wiedergeburt; also geht die Wiedergeburt der Rechtfertigung nothwendig voran, und ist der übergeordnete Begriff. Das heißt, die Beziehung der Rechtfertigung auf den Einzelnen als solchen kann nur mit Verletzung des Interesses an der übergeordneten Stellung der Rechtfertigung über die Wiedergeburt durchgeführt werden. Diesem

Uebelstande haben die lutherischen Theologen dadurch auszuweichen gesucht, daß sie die Wiedergeburt durch den heiligen Geist, welche sie der Rechtfertigung vorangehen lassen, im engsten möglichen Sinne als die donatio fidei bestimmten (I. S. 304), und die renovatio oder sanctificatio, die Befähigung zu guten Werken durch den heiligen Geist, der Rechtfertigung nachfolgen ließen. Allein auch wenn diese Reihenfolge nicht zeitlich, sondern logisch vorgestellt wird, so ist innerhalb des Begriffs des heiligen Geistes kein Grund erkennbar, warum die Begründung der religiösen Empfänglichkeit und die der sittlichen Fähigkeit zum Guthandeln nicht in Einem Acte stattfinden soll. Ferner ist der Glaube auch als Empfänglichkeit für die göttliche Gnade nur denkbar als die positive Richtung des Willens auf Gott, und insofern ist er nicht Formthätigkeit, sondern reale Kraft mit bestimmtem Inhalt. Also die lutherischen Dogmatiker können nur durch zweifelhafte Distinctionen scheinbar die Schwierigkeit beseitigen, welche sie durch die ausschließliche Beziehung der Rechtfertigung auf den Einzelnen herbeiführen. Wo man dieses Schema des Begriffes als giltig zu achten fortfährt, aber durch die bezeichneten Distinctionen sich nicht binden läßt, stellt sich die Verschiebung des Gedankens der Rechtfertigung in das analytische Urtheil über den Werth des Glaubens ein (S. 82).

Die eben erörterte lutherische Darstellung der Rechtfertigung schließt sich an die reformatorische Auffassung des Problems insofern an, als diese die Rechtfertigung in der Erfahrung aufzeigt, welche nothwendig in den Rahmen des individuellen Lebens fällt. Daran hängt ein anderer charakteristischer Umstand in der ursprünglichen reformatorischen Auffassung der Sache, nämlich daß die Rechtfertigung als der unmittelbare Ertrag des Werkes Christi vorgestellt wird. Anstatt dessen fixirt die Dogmatik einen weiten Abstand zwischen dem Werke Christi und der Rechtfertigung des Einzelnen, nicht blos in Hinsicht der Zeit, sondern auch des Objectes. Indem die Rechtfertigung der Inhalt des göttlichen Gnadenwillens ist, welcher aus der Vermittelung desselben mit der Gerechtigkeit Gottes durch Christi Werk hervorgeht, und durch diese Bestimmtheit sich von der vorausgehenden Gnade Gottes unterscheidet, so kommt eine Formel zu Stande, welche der Aufmerksamkeit werth ist, obgleich sie nur vor der Fixirung des lutherischen Lehrtypus und wieder in der Zeit seines Abblühens eintritt. Das Werk Christi

nämlich wird nicht blos als wirksam in der Richtung auf Gott, zur Versöhnung desselben, sondern auch als Träger des Gnadenwillens Gottes auf die Erlösung und Rechtfertigung des ganzen menschlichen Geschlechtes bezogen. Als nämlich Osiander gegen die ursprüngliche Empfindung der Reformatoren die Erlösung durch Christus und die Gerechtmachung durch ihn zeitlich und logisch aus einander gesetzt hatte, suchte Strigel (I. S. 241) die Identität beider Begriffe aufrecht zu erhalten. Zu diesem Zwecke mußte er unterscheiden zwischen der jeweiligen Gerechtsprechung der einzelnen Gläubigen und dem Werthinhalte des geschichtlichen Vorganges, der die Rechtfertigungsgnade Gottes im Allgemeinen offenbar gemacht hat, und aus dieser Rücksicht hat er mit Bewahrung des lutherischen Universalismus die Formel gebildet, daß durch Christus das menschliche Geschlecht erlöset, geheiligt, gerechtfertigt worden sei, daß dieses aber die einzelnen Personen angehe, wenn sie an Christus glauben und auf seinen Namen getauft werden. Diese Formel kehrt bei Fresenius[1]) wieder. Indessen ist bemerkenswerth, daß Fresenius in dem letzten Satz auf die Ansicht von Samuel Huber hinauskommt, die seiner Zeit von den lutherischen Theologen abgelehnt worden war[2]). Und das ist nicht zufällig. Wenn man nämlich die Rechtfertigung so nahe an das Erlösungswerk Christi heranzieht, wie es der religiösen Auffassung Luther's und Melanchthon's entspricht, wenn man ferner der göttlichen Absicht der Erlösung und Rechtfertigung keine particulare Beziehung beilegen will, wenn man endlich die

---

1) Rechtfertigung V. 8: Weil Christus auch nach der Menschheit das Haupt des ganzen menschlichen Geschlechtes geworden, so geht ihn ein Mensch so viel an als der andere; daher können alle gleichen Theil an seiner Genugthuung haben. VII. 32: Obgleich die wirkliche Zutheilung der Gerechtigkeit Christi bei einem Menschen alsdann erst stattfinden kann, wenn er da ist und in die gehörige Ordnung eintritt, so ist doch derselbe schon als gegenwärtig gerechnet worden zur Zeit des großen Versöhnungsopfers Christi, nicht durch eine nothwendige Vorherbestimmung, sondern durch eine freie Zurechnung, wie denn damals nicht nur die Gläubigen, sondern alle Menschen in dieser Zurechnung mitbegriffen waren .... Dem ganzen Geschäft der Erlösung und Rechtfertigung liegt der Friedensbund zum Grunde, welchen der Vater mit dem Sohn in den Ewigkeiten gemacht hat. In demselben wurde aller Menschen Menge und auch das vollgiltige Opfer Christi als gegenwärtig angesehen.

2) Vgl. Schweizer, Protestant. Centraldogmen I. S. 501 ff. 532 ff.

Absicht auf Rechtfertigung aller Menschen als den Ausdruck der ewigen Willensbestimmung Gottes ansehen muß, um der zeitlichen Willensoffenbarung Gottes ihr entscheidendes Gewicht zu wahren, so folgt, daß auch die ewige Bestimmung des Heiles oder die Erwählung allen Menschen gilt. Aber nun ergiebt sich die Thatsache, daß die Erwählung aller Menschen, indem sie nachträglich durch die Entscheidung Einzelner für den Unglauben unwirksam wird, nur das Gepräge des Wunsches hat, der zum größten Theile unerfüllt bleibt. Der Bruch in der lutherischen Anschauung der göttlichen Heilsordnung in der Welt tritt also auch unter diesen Bedingungen nur an einer andern Stelle auf, als in der maßgebenden Lehrweise des 16. und 17. Jahrhunderts.

Obgleich Huber's Behauptung, daß Gott in Ewigkeit alle Menschen durch Christus erwählt und zum Leben verordnet habe, exegetisch nicht begründet werden kann, und mehr das Gepräge einer fixen Idee als das eines theologischen Satzes an sich trägt, so ist sie doch als Protest gegen Calvin's Zusammenstellung zwischen ewiger Verwerfung und ewiger Erwählung nicht ohne Interesse. Es war von Anfang an eine Ueberschreitung der theologischen Competenz, den biblischen Gedanken der göttlichen Erwählung durch die verstandesmäßige Ergänzung des Gegentheils sicherer zu stellen. Denn das religiöse Interesse ist nur darauf gerichtet, daß man selbst zu den Erwählten gehöre, und das menschliche Mitgefühl, wenn es nicht durch den Dogmatismus unterdrückt ist, wird sich immer dagegen sträuben, endgiltige Verwerfung im Sinne Luther's (de servo arbitrio) und Calvin's vorzustellen. Aber auch ein Interesse der Erkenntniß wird durch diesen Gedanken der Verwerfung nicht befriedigt, da man nicht berechtigt wird, bestimmte Menschen unter dieses Prädicat zu subsumiren. Also Huber ist der Erinnerung werth, wenn man die negative Beziehung seiner unermüdlich verkündigten gratia universalis beachtet; allein er ist eben ein sehr schwacher Theolog gewesen, da er seinem aus Eph. 1, 4. 5 geschöpften Gedanken von der Erwählung des Menschengeschlechtes in Christus nicht gerecht geworden ist. Die Lehre von der doppelten Vorherbestimmung bei Augustin, Luther und Calvin ist ja gänzlich neutral gegen den Gedanken der Erwählung in Christus; und als man in der spätern reformatorischen Lehrbildung sich veranlaßt sah, sich mit dieser Formel auseinanderzusetzen, hielt die orthodoxe

calvinische Schule aufrecht, daß die Vorherbestimmung der Erlösung durch Christus der Vorherbestimmung der einzelnen Erwählten zum Heile als Mittel untergeordnet werde. Allein, wie ich schon angeführt habe (I. S. 306), einige der bedeutendsten reformirten Theologen haben das Verhältniß anders bestimmt. Sie verstehen Christus, in welchem die Gemeinde als Ganzes erwählt ist, unter dem Attribute der Herrschaft über die Gemeinde, und lassen demgemäß die Vorherbestimmung Christi als des Haupterben Gottes der Erwählung der Gemeinde zur Theilnahme an seiner Erbschaft als Grund voran gehen[1]). Allerdings gilt

1) Zu der Anmerkung I. S. 306 füge ich einiges Ergänzende hinzu. Indem ich dort aussprach, daß erst Arminius auf den Gedanken der Erwählung in Christus Gewicht gelegt habe, wußte ich sehr wohl, daß die Formel schon vorher im theologischen Gebrauch gestanden hat. Man brauchte mich nicht zu belehren, daß sie schon in der Concordienformel vorkommt. Aber in welchem Grade der Deutlichkeit kommt sie dort zur Verwendung? Die lutherische Formel, welche Musaeus (bei Baier III. 12, 14) aufstellt: Quod est causa, cur deus in tempore nobis salutem conferat, id etiam causa est, cur ad salutem nos elegerit. Atqui meritum Christi est causa, cur deus in tempore nobis salutem conferat; ergo meritum Christi est etiam causa, cur deus nos elegerit, — ist erst möglich gewesen seit der Auseinandersetzung zwischen den Arminianern und den Calvinisten. Man erkennt freilich leicht, daß die lutherische Lehrentwickelung seit der Concordienformel auf dem Wege zu diesem Ziele begriffen ist. Aber am Anfang dieses Weges war eine Differenz gegen die Calvinisten auf diesem Punkte den Lutheranern nichts weniger als klar, zumal da Zanchi (bei Gerhard Loci theol. VIII. 8, 149) sich über die Sache ganz lutherisch ausspricht. — Die Formel des Amesius und der späteren Calvinisten ist übrigens durch Calvin vorbereitet. Aber es ist sehr interessant zu sehen, wie wenig derselbe in der Epoche seiner stärksten Abhängigkeit von Luther es vermocht hat, seinen Gedanken von der Erwählung der Gemeinde in der Person ihres Herrn und den Gedanken Luther's, daß Christus der Erkenntnißgrund unserer Erwählung sei, auseinanderzusetzen. In der ersten Ausgabe der Institutio von 1536 sagt Calvin: Cum Christus dominus noster is sit, in quo pater ab aeterno elegit, quos voluit esse suos ac in ecclesiae suae gregem referri, satis clarum testimonium habemus, nos et inter dei electos et ex ecclesia esse, si Christo communicamus. Deinde cum sit ipse idem Christus constans et immutabilis patris veritas, minime haesitandum est, quin eius sermo vere nobis enarret patris voluntatem, qualis ab initio fuit et semper futura est. Quando itaque Christum et quidquid eius est, fide possidemus, certo statuendum, quod ut ipse dilectus est patris filius haeresque regni coelorum, ita et nos per ipsum in dei filios sumus

bei dieser Ansicht von Amesius, Heidegger, Witsius nach wie vor die Particularität der Erwählung nebst allen eigenthümlichen Folgen, also auch der Gedanke der Reprobation. Allein der letztere nicht mehr mit Recht. Denn die Bedingung, unter welcher die Verwerfung der Erwählung coordinirt worden war, ist weggefallen. Die Gemeinde wird als Ganzes in Christus, ihrem Haupte erwählt: hingegen werden die Verworfenen eben als Einzelne verworfen. Ferner eröffnet Amesius durch die ausgesprochene Vergleichung zwischen der Einheit der erwählten Gemeinde in Christus und der Einheit des Menschengeschlechtes in Adam die Aussicht auf die Zweckbeziehung zwischen der Menschenschöpfung und ihrer Vollendung durch den Sohn Gottes, dessen Gemeinschaft mit dem Menschengeschlecht in der ewigen Erwählung vorausbestimmt ist. Dieser Gedanke ist schon vorher von Zwingli[1]) angedeutet worden, und findet eine reifere Ausführung durch Schleiermacher.

Es kommen drei Ideen in Betracht, mit welchen sich Schleiermacher über den Rahmen der theologischen Ueberlieferung erhebt, und welche unter einander in bestimmter Wechselwirkung stehen. Obgleich der Begriff der Erlösung die Gesammtwirkung Christi bezeichnet, so eignet er sich doch nicht zum Ausdruck des göttlichen Rathschlusses, weil er in Beziehung auf die Sünde steht. Denn diese ist zwar von Gott geordnet, damit man die frühere unübersteigliche Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins als eigene That erfahre, und so die Sehnsucht nach der Erlösung gewinne. Allein da Gott nicht der Urheber des Bösen, und da dasselbe kein schaffender Gedanke Gottes ist, so bezeichnet die Erlösung nicht sowohl den göttlichen Rathschluß über die Menschen direct, als

---

adoptati et sic eius fratres ac consortes, ut eiusdem simus haereditatis participes; ob id certi quoque simus, nos inter eos esse, quos dominus ab aeterno elegit (C. R. XXIX. p. 74). — Es ist der Mühe werth, die Geschichte dieses Lehrpunktes im vollen Zusammenhange festzustellen.

1) De providentia cap. 4. Opp. IV. p. 98: Deus hominem non in hoc solum condidit, ut imago et exemplum eius esset, sed in hoc quoque, ut ex his creaturis, quae de terra factae sunt, esset quae deo frueretur, hic commercio et amicitia, isthic vero possidendo et amplexando; sed in hoc, ut umbram quandam praefiguraret eius commercii, quod aliquando per filium suum cum mundo initurus erat.

die den Umständen entsprechende Wirkung desselben. Deshalb wird der göttliche Rathschluß der Erlösung zweckmäßiger auf die Vollendung der Schöpfung des Menschen in der Person Christi gedeutet, womit ausgedrückt ist, daß durch den von Adam aus sich entwickelnden Naturzusammenhang zu dem vollkommenen menschlichen Leben nicht zu gelangen war (§ 89, 1). Ist nun die in der Rechtfertigung verliehene Kindschaft Gottes der positiv neue Zustand, in welchem man an dem Leben Christi und an seinem Verhältniß zu seinem Vater theilnimmt, so ist nicht an lauter vereinzelte Acte der Rechtfertigung zu denken; sondern diese sind nur zeitliche Erscheinungen des Einen ewigen Rathschlusses der Rechtfertigung der Menschen um Christi willen. Dieser Rathschluß ist derselbe mit dem der Sendung Christi und mit dem der Schöpfung des menschlichen Geschlechtes, sofern erst in Christus die menschliche Natur vollendet und Gott angenehm ist (§ 109, 2. 3). Nun ist die Erwählung derer, die gerechtfertigt werden, und als solche in das von Christus gestiftete Reich Gottes eintreten, eine Idee, welche das christliche Gemeingefühl auf alle anwendet, welche sich in dem Wirkungskreis Christi befinden, oder denen der Eintritt in denselben bevorstehen möchte; und zwar als Ausdruck der göttlichen Weltordnung, welche die eigenthümliche Bedingung der Freiheit eines Jeden und seiner Stellung zur Welt und zur Geschichte der Heilsvollziehung vorbehält. Hieraus folgt unmöglich ein Urtheil über endgiltige und unbedingte Verwerfung Einzelner, sondern nur das Urtheil, daß Einzelne noch nicht in die göttlichen Gnadenwirkungen hineingezogen sind. Wenn man aber der theologischen Ueberlieferung darin folgt, daß die, welche außer der Gemeinschaft mit Christus sterben, überhaupt keinen Zutritt zu derselben haben, so heißt dies, daß dieselben eben für das durch Christus eröffnete Gebiet der neuen Menschenschöpfung überhaupt nicht da sind. Weil aber auch die Erwählten erst allmählich in dieses Gebiet einrücken, so darf der Begriff der Vorherbestimmung überhaupt nicht auf Einzelne bezogen werden; sondern es ergiebt sich folgender Satz: Es giebt Eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechtes die Gesammtheit der neuen Creatur hervorgerufen wird (§ 119). Dieses ist nicht nur eine wesentlich neue Abgrenzung des Problems der Erwählung, sondern zugleich

eröffnet sich eine Bahn zur Ausgleichung des Streites über den Umfang der Rechtfertigung [1]).

In der Hauptsache begrenzen die Männer des N. T. die Bestimmung des Christenthums auf die Gemeinde, d. h. auf die Menschen, welche in derselben eine eigenthümliche Stufe der Menschheit darstellen. Die Gemeinde Christi hat Paulus vor Augen, indem er überhaupt auf Vorherbestimmung und vorweltliche Erwählung achtet (Röm. 8, 29. 30; Eph. 1, 4). Diese Abgrenzung des Gesichtskreises ist in Einklang damit, daß die Erlösung und Rechtfertigung nach göttlicher Absicht, nach der Ansicht Jesu selbst, und thatsächlich ihr Correlat an der Gemeinde der Gläubigen hat (II. S. 216). Allerdings einmal bezieht Paulus (Röm. 5, 18) die Rechtfertigung ebenso auf alle Menschen, wie das an Adams Uebertretung geknüpfte Verdammungsurtheil. Aber der Gedanke wird in dem erklärenden Zusatze restringirt auf „die Vielen"; ein Ausdruck, der schon vorher in der Vergleichung zwischen Christus und Adam als Leitwort gebraucht wird. Die Gesammtheit, die Gott unter den Ungehorsam zusammengeschlossen hat, um sich ihrer wieder zu erbarmen (Röm. 11, 32), bezieht sich gemäß dem Zusammenhang nicht auf die einzelnen Menschen, sondern auf die Völker, die vorher als Heiden und Juden einander entgegengesetzt waren. 2 Kor. 5, 14. 15 werden diejenigen, zu deren Gunsten Christus gestorben ist, als Alle bezeichnet, aber in den Folgerungssätzen bedeutet diese Gesammtheit nur die Gemeinde der Gläubigen. Daß Christus im Opfertode als Vertreter erkannt wird, gilt nach Johannes (1 Br. 2, 2) nicht blos wegen unserer Sünden, sondern auch wegen der Sünden der ganzen

1) Hofmann bewegt sich in demselben Geleise, aber er überbietet Schleiermacher in der Präcision, mit welcher er die Versöhnung durch Christi Berufsgehorsam auf die neue Menschheit bezieht, die er in der Gemeinde Christi erkennt (I. S. 621). Ebenso von Zezschwitz, Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott in ihrem Verhältniß zur Gnadenmittelwirkung und der ewigen Erwählung (Die allgemeine lutherische Conferenz in Hannover. 1868), S. 95. 96, welcher die ewige Erwählung in Christus nicht auf die einzelnen Personen, sondern auf ein heiliges Menschengeschlecht als die Realisirung des göttlichen Schöpfergedankens bezieht, in welcher „jeder als ein Glied der zu vollendenden Menschheit erwählt, angenommen, gerechtfertigt" wird, aber so, daß „ein schon Gerechtfertigter und somit zeitlich Vorbezeichneter durch Abfall aus der Bahn der Vollendung heraussträte" und seine Stelle in dem ewigen Geschlecht durch einen Andern ausgefüllt würde.

Menschheit. Dieser Gegensatz fordert aber die Ergänzung, daß die Gemeinde, zu welcher das Opfer Christi in nothwendiger Relation steht, sich über die ganze Menschheit ausdehnt. Es bleiben also nur die beiden Stellen Hebr. 2, 9; 1 Tim. 2, 4—6 übrig, von denen jene durch ὑπὲρ παντός die Bestimmung des Sterbens Christi auf die einzelnen Menschen distribuirt, und diese nicht mit Augustin von allen Arten der Menschen verstanden werden kann. Ob aber der Ausspruch im Hebräerbrief im Widerspruch mit der andern Gedankenreihe gemeint ist, muß bezweifelt werden, da die folgenden Ausführungen desselben über das Opfer Christi die Relation auf die Bundesgemeinde aufrecht erhalten. Im Vergleich damit erscheint jener Ausspruch nur wie eine vorläufige und nicht durchaus bestimmte Notiz, welche durch die Ausdrucksweise im 8. Psalm hervorgerufen ist, der die Erörterung leitet, in welcher der fragliche Satz ausgesprochen wird. Der erste Brief an den Timotheus aber ist nicht von Paulus. Die Sätze, daß Gott die Rettung Aller beabsichtige und Christus der Lösepreis für Alle sei, sind ohne Zweifel durch die gnostische Beschränkung des Christenthums auf die Pneumatiker hervorgerufen. Sie sind wegen ihrer Abweichung von dem Wortlaute Christi und von der apostolischen Betrachtungsweise, namentlich der des Paulus, theologisch unverbindlich. Derselbe Fall gilt auch bei 2 Petr. 3, 9.

Durch diese Stellen des N. T. wird der lutherische Satz von der Beziehung der Gnade Gottes auf alle einzelnen Menschen nicht gesichert. Ebenso aber ist die Calvinische Lehre von der coordinirten Beziehung der Beseligung und der Verwerfung auf die einzelnen Menschen ohne allen Grund im N. T. Denn von Verstockung redet Paulus theils auf Anlaß bestimmter Zeugnisse des A. T. (Röm. 9, 13. 17), theils in Hinsicht des jüdischen Volkes als von einer nicht endgiltigen Verfügung Gottes (11, 7. 26). Diese Sätze werden unrichtig gebraucht, indem Verstockung auf Zeit gleich ewiger Verwerfung gesetzt wird. Wie wenig aber Paulus in dem letztern Gedankengang und überhaupt die Einzelnen berücksichtigt, wie sehr er vielmehr die großen Massen im Auge hat, wenn er die Anwendung der Gnade Gottes verfolgt, ist daran ersichtlich, wie er sich über die gegenwärtige Verstockung des israelitischen Volkes durch die Weissagung seiner Bekehrung tröstet. Er ist dabei gleichgiltig gegen das Schicksal der vielen einzelnen Genossen dieses Volkes, welche vor dem Eintreten jenes

Ereignisses aus dem Leben scheiden. Ebenso ist seine Erklärung zu verstehen, daß er seinen Beruf der Verkündigung des Evangeliums von Jerusalem bis Illyrien (ausschließlich) erfüllt und in diesem geographischen Umkreis keinen Platz zu seiner Wirksamkeit mehr habe (Röm. 15, 19. 23). Das behauptet er doch nicht aus der Rücksicht, daß er an jedem bewohnten Ort jenes Gebietes das Evangelium zu eines Jeden Gehör gebracht habe, sondern darum weil er in jeder Provinz an dem Hauptorte gepredigt und eine Gemeinde gegründet hat. Hiemit schien ihm seine Aufgabe gelöst zu sein, weil er in jeder Völkergruppe die Kenntniß des Christenthums möglich gemacht hatte. Die Universalität der Bestimmung des Christenthums spricht er demgemäß im Vergleich mit den verschiedenen Völkern, Juden und Heiden aus (Röm. 11, 28—32), welche, indem Gott sich ihrer erbarmt, in die Gemeinde Christi aufgenommen werden.

Im Vergleich mit dieser Begrenzung der Frage nach dem Verhältniß der Universalität der göttlichen Gnade zu der Allgemeinheit der menschlichen Sünde ist die Theologie beider Confessionen nicht genügend orientirt. Die Völker kommen hier als Theile der Menschheit weder in Hinsicht der Sünde noch der der Begnadigung in Betracht. Aber deshalb ist auch der Begriff der Menschheit in jener Form der Theologie undeutlich und schwankend. So wie Augustin die Lehre von der Erbsünde ausgeprägt hat, denkt er unter dem Gesichtspunkt ihrer natürlichen Fortpflanzung das menschliche Geschlecht als massa perdita, ohne auch nur die Individuen zu unterscheiden. Nach seiner platonischen Denkweise gilt ihm der allgemeine Begriff der Menschen unter dem Attribut der von den Stammältern hervorgebrachten Sünde als die wirkliche Menschheit. Um aber das Merkmal der Schuld hinzufügen zu können, setzt er das Menschengeschlecht als alle die Einzelnen, die in Adam mit eigener Verantwortlichkeit gesündigt haben. Diese ganz heterogenen Sätze, von denen der erste realistisch, der andere nominalistisch gedacht ist, bilden zusammen die gemeinsame Lehre von der Erbsünde. Nach dem Maßstabe des letzten Satzes richtet sich die Vorstellung von der Begnadigung, mag sie allen Menschen oder nur einem Theile derselben zugedacht werden. Es wird nur an einzelne Menschen gedacht, welche lediglich nach ihrer gleichartigen Sünde und in keinem andern Betracht der göttlichen Gnade gegenübergestellt werden.

Der Begriff der menschlichen Gattung wird jedoch erst dann mit Sicherheit vorgestellt, wenn die Anschauung von Racen und Völkern, von Stufen und Arten innerhalb des Geschlechtes die Aufmerksamkeit auf sich zieht, und wenn nicht nur die Uebereinstimmung und die Abweichungen in der natürlichen Ausstattung, sondern auch der Unterschied der geistigen Bethätigung innerhalb dieser Gruppen in Betracht gezogen wird. Denn die Begriffe von Gattung und Art stehen so in Wechselbeziehung, daß der Einzelne zur Gattung der Menschen gehört, indem er aus einem besondern Volke, weiterhin aus einer Völkerfamilie oder Race entsprungen ist. In dieser Hinsicht ist das Dasein der Menschheit denselben Bedingungen unterworfen, wie alle organische Natur. Denn die Begriffe von Gattung und Art sind auch auf diesem Gebiete der Erkenntniß nicht Schemata zur Ordnung unserer Erfahrungen im nominalistischen Sinne, sondern die Beobachtung der Naturdinge gibt den directen Anlaß zu diesen Begriffen. Die objective Geltung derselben wird auch nicht dadurch geschmälert, daß in den Naturerscheinungen Abartungen von dem speciellen Typus vorkommen, und daß Mittelformen zwischen verschiedenen Arten und verschiedenen Gattungen gefunden werden, welche die Vermuthung hervorrufen, daß Arten aus Arten und Gattungen aus Gattungen entstanden sind. Denn mit dem Artbegriff soll keine absolute Unveränderlichkeit eines Complexes von Merkmalen bezeichnet werden; vielmehr kann die Eigenthümlichkeit eines solchen als erworben gedacht werden, ohne daß an ihrer Festigkeit für den Bereich der gegenwärtigen Erfahrung zu zweifeln wäre.

Der Begriff der menschlichen Gattung kommt nun für die christliche Theologie direct insofern in Betracht, als die christliche Weltanschauung eine Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott und zur gemeinsamen sittlichen Entwickelung aufstellt, welche nicht blos Einem Volke, sondern allen Völkern gelten soll. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Menschen, welche sich durch die Fähigkeit des vernünftigen Denkens und durch die Rede von aller Natur unterscheiden, eben hierin die Merkmale einer ursprünglichen Ausstattung an sich tragen, welche sie als verwandt mit Gott erweist. Hingegen ist das anthropologische Problem der Entstehung der Racenunterschiede, welches abwechselnd für und gegen deren Ursprünglichkeit entschieden wird, für die Theologie gleichgiltig. Indem das Christenthum die Völker und die einzelnen Volksgenossen

auf die gemeinsame menschliche Bestimmung im Reiche Gottes hinweist, nimmt es die Volksunterschiede als gegeben an, mögen dieselben als ursprüngliche oder als geschichtlich gewordene gelten müssen. Es kommt auch zu diesem Zweck nicht sowohl auf die Eigenthümlichkeit der natürlichen Ausstattung, als auf die Würdigung der geistigen Art der Völker an; diese aber ist immer etwas Erworbenes. Also für die wissenschaftliche Erwägung des Verhältnisses zwischen dem einzelnen Menschen und der im Christenthum gesetzten gattungsmäßigen Bestimmung kommt die unzweifelhafte Thatsache in Betracht, daß jeder Einzelne seine geistigen Fähigkeiten in dem Rahmen seiner Volkssprache und der besondern Sitte entwickelt, welche das Volk theils in der Nöthigung durch die localen Bedingungen der gemeinsamen Lebenserhaltung, theils in der freien Benutzung derselben gewinnt. In derselben Weise wirken aber auch noch andere geschichtliche Erlebnisse der Völker auf den christlichen Typus ihrer Angehörigen ein. Das Christenthum der abendländischen Völker nämlich ist dadurch eigenthümlich bedingt, daß dieselben zugleich in diese Religion aufgenommen und in die geistige Erbschaft der classischen Völker hineingewachsen sind. Wie sehr unser abendländisches Christenthum durch die ästhetische und intellectuelle Ueberlieferung der Griechen und durch die Fortwirkung des römischen Vorbildes in Recht und Staat unterstützt wird, kann man auch an gewissen Fehlern, die in der Theologie überliefert werden, erproben. Also muß man die Thatsache anerkennen, daß der Einzelne nie als solcher, sondern immer unter den mehr günstigen oder ungünstigen Bedingungen seiner besondern nationalen Bildung auf die allgemeine menschliche Aufgabe des Christenthums eingeht. Dieses wird durch die Beobachtung ergänzt, daß das Christenthum um seiner zweckmäßigen Wirkung willen darauf angewiesen ist, sich der ganzen Nationen zu bemächtigen. Es kann nämlich seinen universell menschlichen Zweck nur geltend machen, wenn es sich alle socialen Bedingungen unterwirft, unter denen das geistige Leben der Einzelnen steht. Ein Christenthum, welches in der Minorität eines Volkes antinational bliebe, würde seinen Anhängern den nothwendigen Boden ihrer geistigen Existenz entziehen, und dadurch selbst zu einer unfruchtbaren Particularität herabsinken. Aus pietistischen Kreisen vernimmt man freilich die gerade umgekehrte Ansicht, daß das Christenthum seit Constantin auf einen ihm

fremden Weg geleitet worden sei, sofern man nicht mehr auf die Ueberzeugung der Einzelnen, sondern auf die Aufnahme ganzer Völker in die Kirche ausgegangen sei. Indem diese durch Zwang erfolgte, seien die Zustände eingetreten, welche nach so vielen Jahrhunderten durch die Bekehrung der Einzelnen als solcher verbessert werden müßten. Dieser Widerspruch der Ansichten verzweigt sich so weit, daß derselbe hier nicht weiter verfolgt werden kann. Sind jedoch die Völker zum Christenthum bestimmt, wie wir auch gemäß den Andeutungen und dem Verfahren des Paulus annehmen dürfen, so wird die universelle Bestimmung des Christenthums nicht dadurch beeinträchtigt, daß nicht alle Glieder eines christlichen Volkes auf die ihnen geltende Bestimmung eingehen. Das hat schon ein reformirter Theologe[1]) durch Analogieen gerechtfertigt, deren Bedeutung nicht verkannt werden kann, wenn auch die Einmischung des Gesichtspunktes der Verwerfung nicht am Orte ist.

Eine viel schwerere Probe hat die Bedeutung des Christenthums für das menschliche Geschlecht an den Erfahrungen der Ethnologie zu machen, welche den ersten Vertretern des Christenthums noch nicht zu Gebote standen, welche aber von uns nicht außer Anschlag gelassen werden können. Paulus konnte aus dem Umfang seiner Kenntniß der verschiedenen Völker heraus behaupten, daß das Christenthum den Barbaren und Skythen ebenso zugedacht und zugänglich sei wie den Juden und den Hellenen. Wir hingegen wissen, daß die Verschiedenartigkeit der Völker durch Stufenunterschiede in der geistigen Begabung und erworbenen

---

1) Wolfg. Musculus Loc. comm. XVII: Scimus non omnes redemptionis fieri participes; verum illorum perditio, qui non servantur, haudquaquam impedit, quominus universalis vocetur redemptio, quae non est uni genti, sed toti mundo destinata. Resolutio illa telluris, qua passim omnia ad germinandum aestate solvuntur, recte universalis dicitur, etiamsi multae arbores et innumera loca nec germina nec fructus proferant. Sol ille generalis totius orbis illuminator est, quamvis multi sint, qui nihil ab eo lucis accipiant. Ad eum modum habet et redemptio ista generis humani, de qua loquimur, quod homines reprobi ac deplorate impii non accipiunt, neque defectu fit gratiae dei, neque iustum est, ut illa propter filios perditionis gloriam ac titulum universalis redemptionis amittat, cum sit parata cunctis et omnes ad illam vocentur.

sittlichen Disposition sehr stark bedingt ist. Diese Thatsache des Stufenunterschiedes erkennt man schon an den verschiedenen Sprachfamilien. Denn die Sprachen sind in der Hinsicht unvollkommener und vollkommener, als sie eine geringere oder größere Beweglichkeit des Geistes ausdrücken und einen geringern oder größern Umfang geistiger Ausbildung möglich machen. Ferner ist der geringere oder höhere Grad sittlicher Entwickelung für das Gemeinwesen oder für den Einzelnen, der in dem Abstande der nomadischen und der seßhaften Völker greifbar ist, durch die Art des Landes bedingt, auf welchem die Völker leben. Diese und ähnliche ethnologische Verhältnisse begründen den Unterschied der ungeschichtlichen, der particulargeschichtlichen und der weltgeschichtlichen Völker. Auf diesen Stufen ist nicht die gleiche Disposition zur christlichen Religion vorhanden. Ueber die ungeschichtlichen Naturvölker spricht zwar Martensen[1]) die Meinung aus, daß sie, unter dem natürlichen Gesichtspunkt betrachtet, sich noch in einem embryonischen, also unvollendeten Zustande befinden. Hingegen äußert Steinthal[2]) die Ueberzeugung, daß der Unterschied zwischen den ungeschichtlichen und den vorgeschichtlichen Völkern (also zwischen den Australnegern und den Germanen vor der Völkerwanderung) geradezu derselbe sei, wie zwischen Krankheit und Gesundheit. Obgleich die erstere Meinung unwillkürlich nach dem universalistischen Grundsatze der lutherischen Lehrweise bemessen zu sein scheint, so ist die andere Ansicht nicht weniger theologisch berechtigt, indem sie auf die Würdigung eines besondern Grades sittlicher Corruption gegründet ist. Aus anderen Gründen läßt aber ein particulargeschichtliches Volk wie die Chinesen und die Hindus nicht minder die Disposition zum Christenthum vermissen, wie die Völker, welche den anderen Universalreligionen, dem Buddhismus und dem Islam anhängen. Es sind also eigentlich nur die weltgeschichtlichen Völker des Abendlandes, welche durch die dem Verkehr günstigen Bedingungen ihrer Wohnsitze zu einer gemeinsamen Geschichte gekommen und eine Vorstellung von der natürlichen und sittlichen Einheit der menschlichen Gattung in dem Grade selbst gefunden haben, um die praktisch durchschlagende

---

1) Dogmatik S. 416.

2) Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen (1864) S. 39.

christliche Idee gleichen Inhaltes sich aneignen zu können. Denn die gemeinsame höchste Aufgabe der dem Christenthum folgenden weltgeschichtlichen Völker ist daran gebunden, daß sie in der religiösen Gemeinde des einzigen wahren Gottes vereinigt sind.

Natürlich ist Niemand im Stande vorauszusagen, ob die abseits der abendländischen Culturgeschichte stehenden Völker dem Christenthum entgegengeführt werden, und ob dasselbe auch an ihnen seine universelle Bestimmung erfüllen wird. Jedenfalls ist Solches nur in dem Maße möglich, als dieselben durch eigene Arbeit in den Culturkreis der weltgeschichtlichen Völker eintreten. Denn geschichtlich ist der Bestand der christlichen Religionsgemeinde mit diesem Gebiete der Menschheit verflochten. Sollte jene Möglichkeit verneint werden, so ist darum nicht an dem christlichen Universalismus zu zweifeln, sondern es ist nur der Umfang der zur höchsten geistigen Aufgabe bestimmten Menschheit enger zu fassen, als es oft geschieht. Denn daß sich dieser Begriff nicht mit der Gesammtheit der Völker in ihrer natürlichen Existenz deckt, ist daraus erkennbar, daß gewisse Naturvölker durch die Berührung mit christlichen Culturvölkern zu keiner Verstärkung ihres Daseins, sondern vielmehr zur Entkräftung und zum Aussterben gelangen. Demgemäß wäre zu urtheilen, daß Völker, welche keine Aussicht gewähren, zum Christenthum überzugehen, durch ihre Abnormität, durch ihre Entfernung von der Humanität daran gehindert werden. Allein ich bin weit entfernt, die Möglichkeit der Erweiterung der christlichen Gemeinde über andere, noch nicht weltgeschichtliche oder particulargeschichtliche Völker im Voraus zu verneinen, denn dazu fehlen die Mittel eines wissenschaftlichen Beweises; und eine persönliche Ueberzeugung ist auf diesem Gebiete ebenso viel oder ebenso wenig werth, als die entgegengesetzte.

Erfüllen die Völker ihre Bestimmung zu dem Ganzen der übernatürlichen Menschheit, indem sie in die religiöse Gemeinde des Christenthums aufgenommen werden, so ist dieses Ganze auch das Object für die entscheidende Wirkung Gottes, durch welche es in seiner Art entsteht und besteht. Die Rechtfertigung also ist die Wirkung Gottes, in welcher er sündige Menschen in die Gemeinschaft mit sich aufnimmt, unter dem Gesichtspunkt, daß sie zugleich in dem Gottesreiche ihre menschliche Bestimmung zur Höhe der Sittlichkeit erreichen sollen. So wenig nun der Einzelne in physischer

wie in geistiger Hinsicht außerhalb des Umfanges seiner Nationalität richtig vorgestellt wird, kann auch der Einzelne als Gegenstand göttlicher Rechtfertigung außerhalb der christlichen Gemeinde vorgestellt werden, sei es als Gleichberechtigter mit den Anderen, sei es unter dem Gesichtspunkte seiner Erziehung durch die vorausgehende Generation, welche nicht den Sinn einer gesetzlichen Normirung, sondern den einer organischen Bildung hat. Also ist die nächste Relation der Rechtfertigung die religiöse Gemeinde, als das Ganze, welches im Gedanken Gottes immer den einzelnen Gliedern vorausgeht. So ist die Rechtfertigung der Ausdruck der Gründung der religiösen Gemeinde, deren Charakter darin besteht, daß die Sünde keine Hemmung der Gemeinschaft mit Gott ist. Sie ist aber auch der Ausdruck der Erhaltung dieser Gemeinde, welche darin besteht, daß jeder Einzelne, der in ihr die Rechtfertigung erfährt, in dieser Qualität zu einem Träger ihres Bestandes in ihrer eigenthümlichen Art wird. Denn im Organismus sind alle Glieder zugleich als Mittel zum Bestande des Ganzen wirksam, außerhalb dessen kein Glied als Glied des Ganzen existirt.

1) Die Rechtfertigung oder die Aufnahme von Sündern in das Verhältniß der Kinder Gottes muß auf Gott unter dem Attribute des Vaters zurückgeführt werden.

2) Die Rechtfertigung der Sünder durch Gott erfolgt unter der Bedingung des Glaubens, oder indem sie als die Versöhnung in den Sündern den Glauben hervorruft, welcher als die Richtung des Willens auf den in Gott repräsentirten höchsten Endzweck und als Vertrauen gegen Gott an sich nicht die Liebe zu den Menschen in sich schließt, und als die Freiheit vom Gesetz alle ceremoniellen Bedingungen ebenso ausschließt, wie die etwa mitwirkende Voraussetzung eines Rechtes gegen Gott.

3) Die Rechtfertigung oder Versöhnung, so wie sie positiv an die geschichtliche Erscheinung und Wirksamkeit Christi geknüpft ist, bezieht sich in erster Linie auf das Ganze der von Christus begründeten religiösen Gemeinde, welche das Evangelium von Gottes Gnade in Christus als das nächste Mittel ihres Bestandes aufrecht erhält, und auf die Einzelnen demgemäß, daß dieselben durch den Glauben an das Evangelium sich dieser Gemeinde einreihen.

Drittes Capitel.

Die subjective Seite der Rechtfertigung im Besondern.

23. Die Rechtfertigung oder Versöhnung bezeichnet die Stellung zu Gott, in welche die Sünder durch die Vermittelung Christi innerhalb seiner Gemeinde versetzt werden. Man gehört zu Gott wie ein Kind zu seinem Vater, trotz des bleibenden Bewußtseins, daß man als Sünder, nach der früher vorherrschenden Richtung des Eigenwillens im Widerspruch zu ihm stand; man weiß sich in jenem Verhältniß durchaus abhängig von dem öffentlich festgestellten Gnadenentschluß Gottes, da die bleibende Erinnerung an die Unlust des Schuldbewußtseins nicht nur jeden Rechtsanspruch an die göttliche Begnadigung, sondern auch jede Möglichkeit davon ausschließt, daß man sie durch irgend welche werthvolle Leistungen erworben habe. Wie nun diese Stellung zu Gott lauter rein geistige Beziehungen zusammenfaßt, so ist auch die Form ihrer Aneignung, der Glaube, eine rein geistige Function, die als solche ausgeübt werden kann, ohne daß irgend welche sinnenfällige Handlungen zu ihr nothwendig wären. Dabei waltet nun aber der Umstand ob, daß der Contrast zwischen Mensch und Gott, welcher seine Lösung durch die Rechtfertigung findet, nicht überhaupt aus der Erfahrung des Gläubigen ausgeschieden wird. Wenn die Sündenvergebung im Christenthum ihren Spielraum nur an den Sünden der vergangenen Lebensepoche, oder außerdem nur an vereinzelten Vergehungen im christlichen Leben hätte, so würde der Contrast zwischen dem Schuldgefühl und den Forderungen Gottes an die Menschen nicht mehr eine regelmäßige Stelle in den Erfahrungen eines Christen einnehmen. Unter diesem Gesichtspunkt rechnen die Socinianer die Sündenvergebung als Straferlaß zu der accidentellen Seite der

christlichen Religion. Die evangelischen Confessionen hingegen rechnen in dem Maße auf die regelmäßige Fortdauer des Schuldbewußtseins bei ihren Angehörigen, als sie in der Rechtfertigung die Grundbedingung des persönlichen und des gemeinschaftlichen Christenthums erkennen. Wenn man als Christ leugnen würde, Sünde zu haben, so würde man Gott zum Lügner machen, der durch die Verheißung der Sündenvergebung, dieser Grundbestimmung der christlichen Gemeinde, die Sünde an ihren Gliedern constatirt (1 Joh. 1, 8—10). Unter diesem Gesichtspunkt ist nach der Lehre Luther's und Melanchthon's (S. 7) gerade aus dem Evangelium die Erkenntniß der eigenen Sünde zu schöpfen. Unter dieser Bedingung ist die tägliche Bitte um Sündenvergebung angemessen. Dieselbe steht so wenig im Widerspruch mit der allgemeinen Verbürgung dieses Gutes in der christlichen Gemeinde, als die Bitte um göttliche Gaben dadurch ausgeschlossen ist, daß man Gottes Bereitschaft zu ihrer Verleihung kennt. Umgekehrt würde die Bedeutung der Sündenvergebung als der Grundlage der christlichen Religion außer Augen gesetzt werden, wenn nicht der tägliche Anlaß, um sie zu bitten, wahrgenommen würde. Also die Werthschätzung dieses Gutes erfordert die Fortdauer des Eingeständnisses, daß jeder desselben bedarf. Das Bewußtsein dieses Bedürfnisses wird aber in dem christlichen Leben regelmäßig keinen Spielraum einnehmen, der nicht sogleich durch die Gewißheit der Sündenvergebung, die Gott verleiht, gedeckt würde. Aus der hergebrachten Anlage der Dogmatik ergiebt sich nun der Anspruch, daß jeder in seinem täglichen Leben den ganzen Abstand zwischen Erlösungsbedürftigkeit und Gnade durchzumessen habe, welcher durch die Gleichgiltigkeit der dort entwickelten Lehre von der Sünde gegen die Lehre von der Erlösung ausgedrückt ist (S. 5). An diese Lehrweise lehnt sich insbesondere die Forderung des Pietismus an, sich in eine so umfangreiche Schätzung der eigenen Sünde hineinzuzwingen, seine angestammte Häßlichkeit und Werthlosigkeit oder Nichtigkeit sich in dem Umfange einzuprägen, daß keine folgerichtige Gewißheit der Gnade daran geknüpft, sondern nur eine unberechenbare Herausreißung aus dieser Stimmung erwartet werden darf. Diese mönchische Methode der Selbstwegwerfung wird durch 1 Joh. 3, 19—21 als ungiltig erwiesen. Solche Gemüthsbewegungen können auch in der Dogmatik nicht berücksichtigt werden; sie gehören zur Competenz einer

Theorie der Seelsorge. Denn die Dogmatik, welche den regelmäßigen Verlauf der Beziehungen des christlichen Lebens zu deuten hat, kann die fortdauernde Erlösungsbedürftigkeit nur in der Form constatiren, daß die Sündenvergebung als die nothwendige Grundlage der christlichen Religion im Ganzen wie im Einzelnen anerkannt wird. Damit eben ist die Voraussetzung der Erlösungsbedürftigkeit behauptet, und nicht geleugnet.

Der Glaube, welcher in der Beziehung auf die an Christi Wirken geknüpfte Verheißung sich die Sündenvergebung aneignet, ist zu verstehen als das Vertrauen auf Gott und Christus (§ 19), mit den Merkmalen der Beruhigung, der innern Befriedigung, des Trostes. Darin ist die Unlust an dem gesammten Lebenszustande beseitigt, welche in dem vorausgesetzten Schuldbewußtsein eingeschlossen war. Diese Unlust aber drückt den Widerspruch gegen Gott und gegen die eigene Bestimmung aus, welcher das Wesen der Sünde bildet, und zwar als die individuelle Gewißheit für das Subject. Deshalb ist das Vertrauen auf die in Christus gewährte Rechtfertigung mit der entgegengesetzten Gewißheit versehen. Die Unlust im Schuldbewußtsein ist Sache des Gefühls; die Gewißheit in dem Vertrauen auf die durch Christus gewährleistete Rechtfertigung kann also auch nur als ein Gefühl der Lust verstanden werden[1]). Wie nun aber dieser Zusammenhang göttlicher Leistung und Verheißung mit menschlichem Vertrauen beschaffen ist, so folgt, daß die subjective Gewißheit der Rechtfertigung im Glauben immer nur aus dem angeschauten Objecte entspringt[2]). Obgleich aber dieses Object des gläubigen und be-

---

1) Melanchthon Loci theol. C. R. XXI. p. 749—51: Si fides non est fiducia intuens Christum et acquiescens propter Christum, certe non applicamus nobis eius beneficium. Necesse est igitur fide intelligi fiduciam applicantem nobis beneficium Christi. . . . . Estque fides virtus apprehendens et applicans promissiones et quietans corda. Apol. C. A. III. 27: Sola fides, quae intuetur in promissionem et sentit ideo certo statuendum esse, quod deus ignoscat, vincit terrores peccati et mortis. 178: Piae conscientiae vident in hac doctrina uberrimam consolationem sibi proponi, quod videlicet credere et certo statuere debent, quod propter Christum habent placatum patrem. 180: Si ideo sentire debent, se habere deum placatum, quia diligunt, quia legem faciunt, semper dubitare necesse est, utrum habeamus deum placatum . . . . Quando igitur acquiescet, quando erit pacata conscientia?

2) L. c. 59: In hac promissione debent pavidae conscientiae

ruhigenden Vertrauens in sich geschlossen und durch seine göttliche Herkunft geeignet ist, die subjective Function hervorzurufen und in ihrer Art aufrecht zu erhalten, so bietet sich doch die Erfahrung dar, daß hierin keine mechanische Regelmäßigkeit von Ursache und Wirkung stattfindet. Das Merkmal der Gewißheit der Rechtfertigung, durch welches der Glaube seinem Begriff als Vertrauen erst völlig entspricht, unterliegt in vielen Fällen dem Wechsel der Quantität; dieselbe kann ebenso wohl gesteigert werden, wie sie Unterbrechungen durch die Ungewißheit ausgesetzt ist. Es ist nun bemerkenswerth, daß Melanchthon, indem er den letztern Fall beurtheilt, die Sache nicht so ansieht, als ob das Verhältniß der Rechtfertigung ungiltig und unwirksam würde durch den Mangel an stetiger subjectiver Gewißheit von derselben [1]). Allerdings, wie seine ganze Betrachtungsweise sich in dem Rahmen des individuellen Lebens bewegt, macht es den Eindruck eines Widerspruchs, wenn einerseits die Rechtfertigung als ein stetiges Verhältniß auf das gläubige Vertrauen bezogen, und nur an dieser Function als wirksam gedacht wird, und wenn andererseits die Geltung der Rechtfertigung auch bei wechselnder subjectiver Gewißheit derselben aufrecht erhalten wird. Melanchthon hat auch diesen Schein des Widerspruches in dem Zusammenhang, den ich hier verfolge, nicht ganz beseitigen können. Zwar könnte man an jenen Ausspruch Luther's (I. S. 162) erinnern, daß in dem Kampfe der Buße gerade das Gefühl der größten Entfernung von Gott eine Wirkung seiner Gnade sei; allein es kommt darauf an, daß diese

---

quaerere reconciliationem et iustificationem; hac promissione debent se sustentare ac certo statuere, quod habent deum propitium propter Christum, propter suam promissionem. 141: Non est hominis, praesertim in terroribus peccati, sine certo verbo dei statuere de voluntate dei, quod irasci desinat.

1) L. c. 229: Haec fides, de qua loquimur, exsistit in poenitentia. Et inter bona opera, inter tentationes et pericula confirmari et crescere debet, ut subinde certius apud nos statuamus, quod deus propter Christum respiciat nos, ignoscat nobis, exaudiat nos. Haec non discuntur sine magnis et multis certaminibus. Quoties recurrit conscientia, quoties sollicitat ad desperationem, cum ostendit aut vetera peccata aut nova aut immunditiem naturae! Hoc chirographum non deletur sine magno agone, ubi testatur experientia, quam difficilis res sit fides.

Ansicht des unparteiischen Beobachters von dem in der Sinnesänderung begriffenen Subjecte zur Beruhigung des Gewissens angeeignet werde; nur liegt hiezu in jener Beurtheilung der Sache an sich kein zureichender Grund. Deshalb ist jene Zulassung ungewissen Glaubens auf dem Gebiete der Rechtfertigung immer von der Voraussetzung abhängig, daß das Ringen um Gewißheit der göttlichen Gnade nur ein Durchgangszustand ist, der wahrscheinlich zum Ziele der Gewißheit führt, welche begriffsmäßig zur wirklichen Rechtfertigung gehört. Sofern aber dieser Erfolg nichts weniger als von selbst verständlich ist, wird mit einer Art von kategorischem Imperativ die Aufgabe gestellt, daß man die Gewißheit der Rechtfertigung im Glauben gewinnen solle. Dieses ist von Melanchthon in einem vorher (S. 135) angeführten Ausspruche unumwunden ausgedrückt, und behält seine Geltung, auch wenn zur Unterstützung des Strebens nach Glaubensgewißheit an die Argumente der göttlichen Gnade erinnert wird, welche nicht blos die Sacramente, sondern auch die guten Werke, die man ausübt, darbieten[1]). Die ursprüngliche reformatorische Ansicht dieser Sache kann aber kaum genauer und deutlicher ausgedrückt sein als in jener Lehre de iustificatione hominis, welche vom Cardinal Contarini bei dem Regensburger Gespräch (1541) entworfen ist und die Zustimmung der Collocutoren beider Parteien gefunden hat[2]).

---

1) L. c. 155: Ut baptismus, ut coena domini sunt signa, quae subinde admonent, erigunt et confirmant pavidas mentes, ut credant firmius, remitti peccata, ita scripta et picta est eadem promissio in bonis operibus, ut haec opera admoneant nos, ut firmius credamus. Et qui non bene faciunt, non excitant se ad credendum; sed pii gaudent habere signa et testimonia tantae promissionis.

2) Corp. Ref. IV. p. 200: Quanquam in renatis semper crescere debent timor dei, poenitentia et humilitas et aliae virtutes, cum renovatio sit imperfecta et haereat in eis ingens infirmitas, tamen docendum est, ut qui vere poenitent semper fide certissima statuant, se propter mediatorem Christum deo placere . . . . Quoniam autem perfecta certitudo in hac imbecillitate non est, suntque multae infirmae et pavidae conscientiae, quae cum gravi saepe dubitatione luctantur, nemo est a gratia Christi propter eiusmodi infirmitatem excludendus. Sed convenit tales diligenter adhortari, ut iis dubitationibus promissiones Christi fortiter opponant et augeri sibi fidem sedulis precibus orent. — Ueber dieses Actenstück ist zu vergleichen die vortreffliche Abhandlung von

Zur Vergleichung mit dem, was als Melanchthon's Lehre vorgetragen ist, füge ich folgende Erörterungen Calvin's hinzu. Dieselben weichen in der Begriffsbestimmung des Glaubens von Melanchthon, wie oben (S. 98) nachgewiesen ist, dadurch ab, daß das Vertrauen (fiducia) als die dem Glauben folgende Wirkung desselben im Willen von dem Glauben als einer eigenthümlichen Erkenntniß unterschieden wird. Calvin kann dabei sich selbst nicht verhehlen, daß bei jener festen und im Herzen reflectirten Erkenntniß oder jener affectvollen Ueberzeugung der Wille als Gehorsam betheiligt ist. Allein er faßt den Glauben wesentlich als Art der Ueberzeugung, weil er ein großes Gewicht auf die Deutlichkeit des Objectes legt, auf das der Glaube sich richtet. Daß er das Vertrauen nicht in die Definition des Glaubens einrechnet, hat ferner seinen Grund in dem Umstande, daß er jene Erscheinungen von beginnendem Glauben sich gegenwärtig hält, den er wie Melanchthon als Heilsglauben beurtheilt, obgleich ihm das Merk-

---

Theod. Brieger, de formulae concordiae Ratisbonensis origine atque indole. 1870, ferner Desselben „die Rechtfertigungslehre des Cardinal Contarini", in Stud. u. Krit. 1872. H. 1. Contarini ist derjenige römische Theolog, welcher, wie der Regensburger Artikel beweist, sich am genausten in die Anschauungsweise und die Terminologie der Reformation hineinzuversetzen gewußt hat; hierin hat er die am weitesten gehenden Folgerungen gezogen, welche Einer, der römisch-katholisch blieb, auf Grund der Gnadenerfahrungen eines Bernhard erreichen konnte. Aber die Regensburger Formel zeigt sich in dem Satze: fides iustificans est illa fides, quae est efficax per caritatem, deutlich als ein zu doppelter Auslegung bestimmter Compromiß. Denn wenn die Umgebung des Satzes den Anlaß zu protestantischer Deutung giebt, so hindert dieselbe auch nicht die katholische Deutung; da es eben nach dem mittelaltrigen Verständniß dieses Gedankenkreises möglich ist, zwischen dem Gedanken der Gerechtmachung durch die fides caritate formata und der zutrauensvollen Ergreifung der göttlichen Barmherzigkeit abzuwechseln. Da nun Contarini, wie Brieger nachweist, neben der Ausprägung der letzten Erfahrung in einer den Reformatoren zunächst kommenden Form die iustificatio auch in dem realen Sinne der Gerechtmachung versteht, so hat er den Boden des katholischen Dogma nicht verlassen. Dadurch aber wird seine Annäherung an die Protestanten mit einer Unklarheit überzogen, welche deren Werth geringer erscheinen läßt, als es Brieger darstellt. Denn sofern derselbe die geistesverwandten Vorgänger seines Helden nicht berücksichtigt hat, so beurtheilt er eine Reihe von Aeußerungen desselben als protestantisch geartet, die eben auch mit Bernhard und Thomas übereinstimmen.

mal des festen Vertrauens fehlt. Allein der rechte und volle Glaube, welcher die Gnadenverheißung auf sich bezieht, und die Zweifellosigkeit dieser Beziehung an dem Gefühl der Süßigkeit Gottes erprobt, zieht das Vertrauen und die Kühnheit nach sich, daß man mit Gemüthsruhe vor Gottes Angesicht tritt. Calvin führt ferner aus, daß wer einmal diese Stufe erreicht hat, zwar nicht vor Schwankungen der Heilsgewißheit sicher sei, aber das Vertrauen nicht aufgebe, durch welches jene Gewißheit wieder erreicht wird. Allein er kennt eben einen Anfangsglauben, mit dem das Vertrauen noch nicht verbunden ist, der aber doch die Versöhnung in sich schließt, in welcher der Zugang zu Gott gewonnen wird. Der Glaube auf der ersten Stufe hat mit der vollkommenen Glaubensgewißheit das gemein, daß er eine sichere Richtung auf den gnädigen Gott innehält, er steht aber hinter dieser Stufe dadurch zurück, daß die Anschauung Gottes zwar deutlich, aber fern ist, und dabei die Empfindung der Süßigkeit Gottes mit dem verwirrenden Eindrucke des Schuldbewußtseins abwechselt, d. h. daß die individuelle Aneignung der Gnade noch nicht vollzogen ist. Denn eben aus dieser Combination entspringt das Vertrauen, welches die fides specialis ausmacht. Calvin bedarf es nun nicht, wie Melanchthon die Forderung auszusprechen, daß man den Fortschritt von der Vorstufe zum vollen Glaubensvertrauen machen solle. Er kann diese Entwickelung ruhig abwarten, da er weiß, daß der Heilsglaube von Anfang an den Menschen in die Gemeinde Christi einreiht, und daß die göttliche Erwählung durch dieses Mittel den Fortschritt zur Vollendung des Glaubens verbürgt. Uebrigens erkennt er ebenso wie Melanchthon an, daß die Wahrnehmung der guten Werke, die der Gläubige leistet, zur Unterstützung und Befestigung des Glaubens dient, weil in diesen Früchten der Berufung Zeugnisse des göttlichen Wohlwollens erscheinen (III. 14, 18. 19).

In der Hauptsache also stimmen Beide mit einander überein. Die der Rechtfertigung entsprechende subjective Function ist der Glaube als das Vertrauen auf die individuelle Begnadigung durch Gott, welches lediglich aus deutlicher Vergegenwärtigung der allgemeinen Gnadenverheißung und ihrer durch Christus geleisteten Bürgschaft geschöpft wird, und welches nothwendig begleitet ist von dem freudigen Gefühl der Uebereinstimmung mit Gott und mit sich selbst, das der Unlust des Schuldbewußtseins entgegen-

gesetzt ist. Beide erklären ferner gleichmäßig, daß diese Function des Glaubens bei Vielen, die als gerechtfertigt zu achten sind, einer Entwickelung unterworfen ist, welche ihr Maß daran hat, daß das Vertrauen und das Gefühl der Beruhigung nicht stetig mit der absichtlichen Richtung des Willens auf den Gnade verheißenden Gott verbunden, sondern durch Zweifel an seiner Gnade entweder unterbrochen oder überhaupt gehemmt ist. Diese Entwickelungsstufe des Glaubens kann nur überwunden werden durch die intensivere Aufmerksamkeit auf die Gnadenverheißung. Sei es nun, daß man mit Calvin diesem Fortschritt bei den Erwählten und zur Gemeinde Christi Gehörenden mit Ruhe entgegensieht, oder daß man mit Melanchthon die einfache Aufforderung stellt, den Fortschritt zu machen, so wird der Muth, dieses Vertrauen auf Gott zu gewinnen, dadurch angeregt, daß die wahrgenommene Fähigkeit zu guten Werken ein Zeugniß der speciellen Begnadigung Gottes ist, welches die Zweifel daran niederschlagen wird. Hierin wird ein engeres Verhältniß zwischen der im Christenthum nothwendigen Bethätigung des sittlich-guten Willens gegen die Menschen und der religiösen Function des Rechtfertigungsglaubens behauptet, als welches in dem allgemein evangelischen Lehrsatze ausgedrückt ist, daß die Erneuerung oder Wiedergeburt des Willens immer mit der Rechtfertigung zusammen ist. Es beruht aber auf dieser Annahme, daß die Wahrnehmung von Handlungen des erneuerten Willens als Erkenntnißgrund der Rechtfertigung für denjenigen dient, welcher die gefühlsmäßige Gewißheit derselben nicht auf dem directen Wege der Einprägung der Gnadenverheißung gewinnt.

Um aber den Sinn und die Tragweite der im Protestantismus vertretenen Glaubensgewißheit zu verstehen, ist es nothwendig, den Gegensatz des tridentinischen Dogma zu vergleichen. Unsere Polemik, wie sie durch Chemnitz eingeleitet wird, faßt nämlich das Decret der sechsten Session, dessen 9. Capitel Contra inanem haereticorum fiduciam überschrieben ist, so auf, als ob die römisch-katholische Lehre das Merkmal der certitudo gratiae überhaupt verböte, und anstatt dessen den Zweifel am Heile als nothwendiges Merkmal des Glaubens vorschriebe. Indessen wenn dem so wäre, so müßte man sich gestehen, daß diese Bestimmung in der Wirklichkeit keine allgemeine Geltung findet. Denn mit der Ungewißheit des Heiles bringt man es zu keinem

christlichen Charakter; daß es aber an Erscheinungen desselben in der römisch-katholischen Kirche nicht gefehlt hat, ist außer Zweifel. Eine individuelle Gewißheit des Heiles gehört auch unumgänglich dazu, daß die römische Gestalt der Kirche von ihren Vertretern als die einzig berechtigte ausgegeben wird. Nun ist es allerdings Thatsache, daß der Grundsatz der nothwendigen Ungewißheit des Heiles schon vor dem Tridentinum gegen die Reformatoren eingewendet worden ist[1]); allein daneben erscheint auch die entgegengesetzte Behauptung nicht nur bei Contarini (S. 137), sondern auch bei Gropper[2]). In seiner Weise aber ist auch Thomas von Aquinum Zeuge für die Heilsgewißheit dessen, welcher Glauben, Liebe und Hoffnung ausübt. Der Glaube als die bestimmte Art der verständigen Erkenntniß der Glaubensartikel ist der Wahrheit derselben, also auch der Allmacht und Barmherzigkeit Gottes gewiß, auf welche die Hoffnung in ihrer ersten Stufe das Streben nach der ewigen Seligkeit stützt. Die Hoffnung des Einzelnen aber wird in ihrer Art zu der Gewißheit dieses Zieles vollendet, wenn die Liebe zu Gott den Glauben formirt. Obgleich nun die Hoffnung Sache des Willens und in dieser Beziehung unsicher ist, so nimmt sie doch als Wirkung des Glaubens an dessen Gewißheit Theil, indem sie sich auf das Ziel der Seligkeit richtet. Dieses aber ist durch die göttliche Macht und Barmherzigkeit so sicher gestellt, daß die, welche die Seligkeit nicht erreichen, durch ihren Willen dahinter zurückbleiben, nicht aber durch einen Mangel der göttlichen Barmherzigkeit[3]). Um diese Darstellung aber dreht sich der Streit im Zeitalter der Reformation nicht. Vielmehr entsprechen die Leugnung und die Behauptung der Heilsgewißheit beim Glauben der doppelten Auffassung der iustificatio, welche sich durch das mittelaltrige Christenthum hindurchzieht. Die Lehre, welche dieselbe an Glauben und Werke knüpft, begründet die Fol-

1) Z. B. von Berthold von Chiemsee; vgl. Lämmer, Vortridentinische Theologie S. 161.

2) Enchiridion Coloniense (1538) fol. 170: Ad iustificationem hominis omnino requiritur, ut homo credat non tantum generaliter, quod propter Christum vere poenitentibus remittantur peccata, sed etiam, quod ipsimet homini credenti remissa sint propter Christum per fidem. Vgl. Brieger in Ersch und Gruber, Allg. Encyklopädie, Erste Section XCII. S. 218 ff.

3) Summa theol. II. 2. qu. 18. art. 4.

gerung, daß man im Glauben des Heiles nicht gewiß sei, sondern daß man eine nur immer annähernde Gewißheit durch die Bethätigung des sittlichen, namentlich aber des ceremonialgesetzlichen Handelns erreiche. Umgekehrt kann die Vertiefung in den ausschließlichen Werth der Gnade nur in der Form des Vertrauens zu Gott vollzogen werden; dieses aber schließt die Gewißheit seiner Richtung und die Befriedigung dadurch in sich. Diese Verbindung erscheint deshalb auf das deutlichste in der Darstellung Bernhard's (I. S. 113). Auch auf dem tridentinischen Concil hat der Gedanke eine so energische Vertretung durch Ambrosius Catharinus (Erzbischof von Minori, Königreich Neapel) gefunden, daß die eigentliche und vollständige Entscheidung der Streitfrage in dem Umfange, in welchem sie gestellt worden war, daselbst überhaupt nicht zu Stande kam. Das gegen die Evangelischen gerichtete Capitel des Decrets der sechsten Session erschöpft nämlich den Gegenstand nicht, und läßt keinen Schluß auf die Bedeutung der Heilsgewißheit im katholisch-christlichen Leben zu. Dieses hat auch Catharinus gegen Dominicus a Soto aufrecht erhalten[1]). Man pflegt nun in Folge der Darstellungen von Chemnitz und Bellarmin anzunehmen, daß die katholische Lehre die Heilsgewißheit vom rechtfertigenden Glauben unbedingt ausschließe. Indessen ist zu beachten, daß Bellarmin einen ganz andern status controversiae annimmt, als welchen Chemnitz behauptet hat, um nur dem letztern widersprechen zu können. Die evangelische Behauptung ist, daß wenn der Gläubige, der in ernster Sinnesänderung und als Wiedergeborener in dem Beginne seines erneuerten Lebens steht, die Gnadenverheißung ergreift, er seiner Sündenvergebung sicher sein könne und müsse[2]). Damit erklärt sich nun Bellarmin einverstanden; behauptet aber, der Streit betreffe nicht jenen durch die Sinnesänderung bedingten Glauben, sondern den Glauben absolut. Er leugnet ferner nicht, daß die Gewißheit nothwendiges Merkmal der fiducia sei, bezieht jedoch den Streit auf die certitudo fidei, welche im Unterschiede von der fiducia nichts Anderes ist als die fides in intellectu; dieser

---

1) Vgl. Sarpi, Histoire du Concile de Trente (traduite par Amelot) p. 188—190; Gerhard, Confessio catholica p. 1501—1513.

2) Chemnitz l. c. p. 140 (I. S. 153). Bellarminus de iustificatione lib. III. cap. 2.

aber wollen die Evangelischen selbst keine subjective Gewißheit des Heiles beilegen, weil sie ihnen gar nicht als rechtfertigender Glaube gilt. Also ist Bellarmin's Streiterörterung gegenstandlos.

Dieser Nachweisung gemäß trägt auch das Capitel des tridentinischen Decretes, sobald man es aufmerksam liest, keinesweges die Absicht zur Schau, die Heilsgewißheit des Glaubens überhaupt zu verneinen. Man muß nämlich als Voraussetzung der Bestreitung der Evangelischen verstehen, daß die göttliche Gnadenverheißung, weil ihre Offenbarung an das kirchliche System gebunden ist, für die Häretiker und Schismatiker gar nicht da sei, daß das Glaubensvertrauen der Evangelischen gar keinen Gegenstand habe; nur deshalb wird es als blos subjective Einbildung beurtheilt[1]). Ferner wird dem widersprochen, daß die Rechtfertigung nur da stattfinde, wo überhaupt kein Zweifel die Glaubensgewißheit unterbricht, daß nur der gerechtfertigt sei, welcher die Glaubensgewißheit hat, und daß durch diese die Rechtfertigung der Art vollendet werde, daß im andern Fall der bloße Zweifel an der göttlichen Verheißung übrig bleibt. Allein dadurch wird die evangelische Lehre überhaupt nicht getroffen, welche in vielen Fällen die Rechtfertigung als wirksam annimmt, auch ohne daß specifische Glaubensgewißheit im Moment vorhanden ist, und welche zugesteht, daß dieselbe auch von Zweifeln getrübt werden kann. Endlich ist es ein ganz unverfänglicher Satz, daß der Fromme, der an der Barmherzigkeit Gottes nicht zweifeln soll, in Anbetracht seiner Schwachheit um sein Heil besorgt sein kann; und der angeführte Grund, daß man nicht durch unfehlbare Gewißheit des Glaubens seinen Gnadenstand kennen könne, verliert seine Spitze gegen die evangelische Lehre, wenn man erwägt, daß dabei das Object, die Verheißung weggedacht, und die subjective Gewißheit der Gnade als der zureichende Grund ihrer selbst gemeint ist. Die beiden Canones 13. 14, welche sich auf den Gegenstand beziehen, widersprechen der gegebenen Erklärung nicht, und indem zugleich die Gewißheit von der ewigen Erwählung außer durch specielle Offenbarung Gottes in Abrede gestellt wird, so ist auch dadurch nur eine besondere Form der Heilsgewißheit, nicht aber dieselbe überhaupt für ungiltig erklärt. Die Ablehnung der Gewißheit der Erwählung trifft jedoch wieder nicht die calvinische Lehre,

1) Trid. sess. VI. Decr. de iustificatione cap. 9.

da dieselbe feststellt, man solle seiner Erwählung in Christus, also durch die Vermittelung der Rechtfertigung gewiß werden.

Wenn aber über die Frage schon vor dem Tridentinischen Concil die zwei entgegengesetzten Ansichten gangbar waren, so durften sich dieselben auch nach demselben geltend machen; und daraus konnte sogar der römischen Kirche der Vortheil entstehen, die verschiedenartigen Menschen theils zufriedenzustellen, theils zweckmäßig zu leiten. Für die energischen Charaktere muß schon aus allgemeinen Gründen die Möglichkeit der Heilsgewißheit zugestanden werden, und wer eine leitende Stellung in der Kirche einnimmt, eignet sie sich an, ohne viel zu fragen; für die Disciplin der großen Masse hingegen empfiehlt es sich, daß die Heilsungewißheit genährt wird, um den Eifer zu kirchlichen Werken zu schärfen. So mag jene Kirche mit dem doppelten Maße und Gewichte am Besten fahren. Der evangelische Grundsatz aber befremdet nicht blos katholische Gegner, sondern er scheint überhaupt in unserer Theologie und Praxis kein rechtes Zutrauen mehr zu genießen. Vielmehr werden sehr gute evangelische Christen die Meinung Möhler's, daß man die eigene Heilsgewißheit, wenn sie da ist, sehr zart und schüchtern aufzunehmen habe[1], als Ausdruck ihrer eigenen Gesinnung anerkennen. Umgekehrt aber lehnen wir es mit Entschiedenheit ab, daß man, wie Möhler urtheilt, nach protestantischer Weise nur einen Jeden fragen dürfte, was er von sich selbst meine, und er müßte als Heiliger betrachtet werden; den Zweifel Anderer an seiner Aussage entkräfte die symbolische Lehre. An diesem Mißverständniß, als sei der evangelische Christ eine Puppe, an welcher alle einzelnen Dogmen zu

---

1) Symbolik S. 195: Gewiß bezeugt der Geist dem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind; aber dies Zeugniß ist so zarter Natur und bedarf einer so zarten Pflege, daß sich ihm der Gläubige im Gefühle seiner Unwürdigkeit nur schüchtern naht, und kaum wagt es ins Bewußtsein aufzunehmen. Es ist eine heilige Freude, die sich vor sich selbst verbirgt und sich selbst ein Geheimniß bleiben will . . . Es verhält sich übrigens in vielen anderen Fällen des geistlichen Lebens auf gleiche Weise. Die Unschuld, die sich selbst ins Bewußtsein aufnimmt, geht gewöhnlich in eben dem Acte verloren, und die Reflexion, ob das Werk, das man zu verrichten im Begriffe steht, wirklich ein reines sei, macht es nicht selten unrein. Ruhig und stille entwickelt sich das Leben der wahren Heiligen; sie preisen sich darum nicht selbst selig, sondern überlassen es Gott.

probiren und zu demonstriren wären, sind leider die alten Dogmatiker schuld, welche die religiösen Gemüthszustände in dem Schema eines Mechanismus als Gegenstände verstandesmäßiger Empirie darstellen. Aber wenn Einer „nach protestantischer Weise“ meinte mich fragen zu dürfen, ob ich meines Heils gewiß wäre, so würde ich sagen, daß ihn dieses durchaus nichts angehe; denn das ist eine Sache zwischen mir und Gott. Deshalb verstehe ich vollständig die Versicherung Möhler's, es würde ihm in der Nähe eines Menschen, der seiner Seligkeit ohne Umstände gewiß zu sein erklärte, im höchsten Grade unheimlich sein, und er würde sich kaum des Gedankens erwehren, daß etwas Diabolisches dabei unterlaufe. Ein solcher Mensch würde nämlich nichts weniger als correct evangelisch sein, wenn er seine Heilsgewißheit ohne die Umstände der seria contritio behauptete. Indessen würde ich die von Möhler geäußerte Empfindung schon in der Nähe von Leuten haben, welche auch nur indirect, durch Ausschließung anderer Christen von der Heilsgemeinschaft, andeuten würden, daß sie selbst auf ihre Art ihrer Seligkeit ganz gewiß seien.

Die beiden evangelischen Confessionen setzen die praktische Behandlung der Frage nach der individuellen Heilsgewißheit in den Typen fort, welche einerseits an Melanchthon, andererseits an Calvin nachgewiesen sind (§ 19). Sie halten gemeinsam fest, daß die göttliche Verheißung als Object des Glaubens zugleich der Grund der mit demselben verbundenen oder zu verbindenden Gewißheit des Heiles ist; sie erkennen an, daß hierin das Zeugniß des Geistes Gottes für die individuelle Gewißheit des Heiles seine Kraft ausübt; da aber in der geschichtlich gegebenen Verheißung kein einzelner Empfänger bezeichnet ist, so erwarten sie vom Glauben die specielle Anwendung und Aneignung jener göttlichen Willensverfügung. Den Begriff des Glaubens bestimmen auch die Calvinisten überwiegend nach dem Begriff der fiducia, als dem Gegentheil der dubitatio; aber da zwischen schwachem und starkem Glauben in der Wirklichkeit unterschieden werden muß, so wird von dem Vertrauen als dem allgemeinen Begriff die höhere Stufe desselben unterschieden, mit welcher die certitudo, die Versicherung und die Versiegelung verbunden ist. Ferner gilt den Lutheranern die göttliche Verheißung als universalis, als bezogen auf alle Einzelnen, den Calvinisten als indefinita. Deshalb wird die Aneignung derselben von den Lutheranern jenem

kategorischen Imperativ unterstellt, neben welchem alle übrigen Argumente nur den Werth der Ueberredung haben. Hingegen die Calvinisten behandeln die Aufgabe unter Mitwirkung der Annahme der ewigen Erwählung der Einzelnen mit den Mitteln der theoretischen Ueberlegung. Der Lutheraner also, der sich die allgemeine Gnadenverheißung im göttlichen Worte vergegenwärtigt, hat die praktische Probe zu machen, sich durch den Glauben unter jene Regel zu subsumiren; dann erstreckt sich das Zeugniß des heiligen Geistes, welches in dem allgemeinen Verheißungsworte Gottes wirksam ist, auch auf ihn, weil das Einzelne unter dem Ganzen mitbestimmt wird. Der Reformirte hingegen kennt die Gnadenverheißung als giltig für die Glaubenden, er stellt also durch Beobachtung seiner selbst fest, daß er glaubt, und schließt demgemäß, daß er persönlich der Gnadenverheißung gewiß sein darf. Auch in dieser Form wirkt das Zeugniß des heiligen Geistes, weil auf ihm der Glaube beruht, der sich über seine Beziehung zur göttlichen Gnade Rechenschaft giebt. Diese theoretische Begründung der Heilsgewißheit durch den regelrechten logischen Schluß (syllogismus practicus) ist eine reformirte Eigenthümlichkeit. Indessen haben sich auch die lutherischen Asketiker dieser Methode nicht verschließen können. Denn indem sie dem zögernden Glauben auf die richtige Bahn zu helfen unternehmen, machen Arndt, Scriver, Fresenius nothwendig auch auf die versteckten Spuren des Glaubens aufmerksam, aus welchen sich ergiebt, daß man die Verheißung auf sich zu beziehen habe, und Ph. D. Burk stellt in seiner „Lehre von der Rechtfertigung und ihrer Versicherung" lutherische und reformirte Aeußerungen zusammen, ohne daß er durch jenes formale Schlußverfahren befremdet zu sein scheint. Es überwiegt bei jenen Männern das Zureden, daß man auf die tröstlichen Aufforderungen in der heiligen Schrift achten solle; aber die lehrhafte Art, in der sie sich bewegen, führt sie beiläufig auch auf das syllogistische Verfahren. Beide Methoden also setzen voraus, daß das Zeugniß des göttlichen Geistes der menschlichen Ueberzeugung immanent ist. Bellarmin (cap. 8) will freilich eine göttliche Begründung der letztern nur zugestehen, wenn nicht blos der Obersatz im göttlichen Wort gegeben, sondern auch der Untersatz, daß ich den Glauben habe, durch göttliche Offenbarung festgestellt und nicht in menschlicher Erfahrung begründet sei. Diese chikanöse Zumuthung ist jedoch leicht dadurch zurückzuweisen, daß

das Vernehmen göttlicher Offenbarung in allen Fällen menschlich bedingt ist. Die Möglichkeit der Täuschung in diesem Gebiete ist dadurch eben nicht ausgeschlossen; es handelt sich aber bei der individuellen Heilsgewißheit nicht um Unfehlbarkeit, um Unmöglichkeit des Irrthums, welche keinem menschlichen Geiste in keiner Beziehung zusteht, sondern um die Möglichkeit der zureichenden Gewißheit unter den Bedingungen, unter denen der menschliche Geist seiner Beziehung zu Gott überhaupt bewußt wird. Die moralische und die göttliche Gewißheit fallen also in einander, gerade gemäß der Geltung des heiligen Geistes. Denn dieser bedeutet nichts weniger als einen lückenlosen Mechanismus, der die Gesetze des menschlichen Geistes durchkreuzt, sondern einen Maßstab, bei welchem dieselben durchaus vorbehalten bleiben.

Indessen führt die Beurtheilung jener Vorstufe des Glaubens, auf welcher man die Heilsgewißheit und das Gefühl des Trostes nicht besitzt, eine gewisse Unklarheit bei den Dogmatikern und Asketikern mit sich. Es steht ihnen fest, daß der Heilsglaube im vollen Sinne fiducia cum certitudine salutis ist, daß er das Gefühl des Trostes und der Befriedigung mit Gott und mit sich selbst einschließt. Soll nun auch für den schwachen und unsichern Glauben die Rechtfertigung giltig sein, so muß auch er unter den Begriff der fiducia gestellt werden können. Dieses ist auch die Meinung; denn sonst würde er als fides informis zur Rechtfertigung nicht dienen. Aber wie soll man einen schwachen Glauben als Vertrauen erkennen, wenn dabei die gefühlsmäßige Gewißheit des Heiles überhaupt weggedacht werden soll? Ich finde nun, daß die alten Theologen diese Schwierigkeit sich gar nicht klar gemacht haben; bei dem einzigen Maccovius bin ich auf einen Versuch der Lösung gestoßen [1]). Derselbe kommt hinaus auf eine

---

1) Loci communes p. 689: Fidei sensus non est fides; hoc est, actus ille reflexivus in ipsam fidem, quo credo me credere, non est ipsa fides, sed potius sensus quidam fidei. P. 716: Quemadmodum dum homo deliquium animi patitur, aut in ecstasin rapitur, sensu omnino non privatur (ubi enim vita est animalis, ibi sensus est, sed hoc tantum incommodi patitur, quod non sentit se sentire), ita etiam fit, dum homo fidelis tentationibus sic abripitur, ut extra se positus videatur. Non desinit quidem ille vita spirituali vivere, et sensu, qui cum vita hac indivulso nexu coniunctus est, praeditus esse, sed hoc mali patitur, quod non sentit se sentire.

Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Selbstgefühl, welches von jedem Act des Lebens untrennbar ist, und dem Gefühl von diesem Selbstgefühl, welches als die höhere und klarere Stufe betrachtet wird. Allein da die Bedingungen, unter welchen diese Abstufung eintritt, gar nicht untersucht werden, so wird eine vollständige und deutliche Einsicht in die Sache nicht erreicht.

Es würde nicht im Sinne des kirchlichen Protestantismus sein, diese Erfahrungen aus dem Spielraum des gepredigten Wortes, der allgemeinen Verheißung zu entlassen. Allein es ist schon an Gerhard's Erörterung dieses Punktes (I. S. 354) nachgewiesen worden, daß von da aus die individuelle Application der Rechtfertigung nur als möglich, nicht aber als nothwendig erscheint. Und das ist unvermeidlich, da in der allgemeinen Wahrheit der Sündenvergebung der wirkliche Umfang derselben unbestimmt bleibt, also nicht den zureichenden Grund für die Gewißheit Aller bildet, deren wirkliche Heilsgewißheit auch noch besonderen Bedingungen unterliegt. Hieraus ergiebt sich das Recht des Pietismus, die Heilsgewißheit in dem Bewußtsein der Rechtfertigung in anderer Weise zu motiviren. Allein in diesem Kreise hält man sich nun an die besonderen Bedingungen für jeden Einzelnen, und eximirt deren Geltung von den allgemeinen Maßstäben, auf die es früher ankam. Wenn nicht das Interesse an der Rechtfertigung überhaupt preisgegeben und wieder die Heiligung als die formale Selbstverleugnung oder als das Streben des Guthandelns in den Vordergrund gedrängt wird [1]), so knüpft man das Bewußtsein der Rechtfertigung oder die Heilsgewißheit an die acute Erfahrung der Bekehrung. Hiefür ist der Vorgang von A. H. Francke typisch. Indem er sich klar geworden ist, daß er nicht in lebendigem Glauben stehe, wird er in dem grüblerischen Streben nach demselben in seinem bisherigen Glaubensbesitz irre, zweifelt an Gott, fährt aber in dem Gebet zu dem Gott fort, den er nicht mehr glaubt, und wird schließlich hiebei überrascht durch die Wiederkehr der Ueberzeugung mit einem vollen Maße von Gewißheit, und datirt von diesem Augenblicke seine Begnadigung durch Gott, die Vergebung seiner Sünden [2]). Die Vorbereitungen zu solchem

1) Wie durch Jodocus van Lodensteyn. Geschichte des Pietismus I. S. 158.

2) A. a. O. II. S. 250.

Resultat mögen bei Anderen anders ausfallen, jedenfalls rechnet der Halle'sche Pietismus in der von ihm geforderten Bekehrung auf die gleiche Erfahrung eines acuten Bewußtseins, daß mir meine Sünden vergeben sind, und das Eintreten eines begleitenden Lustgefühls, welches irgend welche vorangegangene Unseligkeit abschneidet. Alexander Schweizer (I. S. 558) hat diese Forderung dogmatisch formulirt, und in pietistischen Biographieen werden die entsprechenden Erfahrungen vorgetragen. Man wird jedoch aus diesen Fällen ebenso wenig eine Regel bilden dürfen, als man sich verhehlen kann, daß die Reformatoren und die ihnen folgenden Theologen auf dieses Phänomen nicht rechnen, wenn sie an individuelle Heilsgewißheit denken. Denn die Art der Bekehrung, in deren Gefolge dieses Bewußtsein von Sündenvergebung auftritt, wird von denen, die sie erleben, nur in die lockerste Beziehung auf die allgemeinen Bürgschaften des Heils gesetzt. Daß die Predigt des Evangeliums einer solchen Bekehrung vorausgegangen ist, wird ja nothwendiger Weise zugestanden, aber nur als eine Veranlassung und als ein Grund, die Dinge zu kennen, auf welche es ankommt. Indessen der Gnadenact, mit welchem Gott auf den sich Bekehrenden wirkt, wird von dem Spielraum der Predigt ausgenommen, und diesem blos theoretischen Gnadenmittel entgegengesetzt. Noch Spener hält den Satz Luther's aufrecht, daß alle Gnadenerfahrungen des Einzelnen auf dessen Taufe zurückweisen, und als Folgen oder Integrationen der Taufgnade zu deuten sind. Francke hat bei der Werthschätzung seiner Bekehrung hieran nicht mehr gedacht. Der Pietismus, soweit er überhaupt an der fundamentalen Bedeutung der Sündenvergebung festhält, weiß also nichts mehr davon, daß die Gemeinde der Gläubigen, welche jeder sich Bekehrende vorfindet, in welcher er sich durch seine Bekehrung nur befestigt, auf die Sündenvergebung gegründet ist. Seine besondere Erfahrung wird den sich Bekehrenden nicht von dieser Größe isoliren und ihr entgegensetzen, sondern in ihm das Gemeingefühl erwecken, welches sich an Wort Gottes und Sacrament der Taufe als die Kennzeichen der Gemeinde der Gläubigen hält. Anstatt dessen weist der Pietismus seine Adepten an, sich an die Gemeinschaft zu halten, welche durch ihre Leistungen in besonderer Frömmigkeit sich als die wahre Gemeinde auswiese. So stehen sich auch in diesem Punkte wie in dem ganzen Zusammenhange die kirchliche und die pietistische Anleitung zur Heilsgewißheit

gegenüber. Jene erklärt nur die Möglichkeit, nicht die regelmäßige Wirklichkeit der individuellen Heilsgewißheit; diese erklärt nur exceptionelle Erscheinungen derselben, welche schon deshalb nicht eine Regel anzeigen, weil sie grundsätzlich außer Verhältniß zum evangelischen Begriff von der Kirche stehen. Was wird wohl dabei herauskommen, wenn die kirchlichen und die pietistischen Rücksichten gleichzeitig genommen werden sollen?

Löhe hat in einem kleinen Tractat[1]) die Epoche der „Erweckung" als abgelaufen bezeichnet; er bezeugt es, daß die pietistischen Gefühlsaufregungen von denjenigen selbst, welche darin die Heilsgewißheit erstrebt und in wechselnden Eindrücken erreicht haben, als Erlebnisse der Jugend angesehen werden, auf deren Wiederkehr in dem reifen Lebensalter nicht mehr zu rechnen sei. Er sieht in diesem Pietismus einen werkheiligen eigensinnigen Mysticismus, findet in ihm die Merkmale einer entnervten Zeit, die keine Freude kennt, als die des Gefühls und keine Größe als die der Werke in Anstalten und Vereinen u. s. w. Er leugnet, daß ein so sentimentaler und römisch-katholischer Weg von den Aposteln oder von den Reformatoren empfohlen werde; er bezweifelt sogar, daß dem Fühlen eine maßgebende Stelle neben dem Erkennen und Wollen einzuräumen sei. Ich habe keine Ursache, jenes Urtheil über den modernen Pietismus in Betracht zu ziehen, überlasse es vielmehr Anderen, die es näher angeht, die Streitfrage auszumachen, ob die „Erweckung" die Aeußerung eines entnervten Geschlechts oder ein neuer Geistesfrühling war. Nur scheint mir, daß Löhe selbst in der vorliegenden Frage sich zwar von der pietistischen Lösung, aber nicht von dem pietistischen Problem frei gemacht hat. Denn er hält es für berechtigt, an die einzelnen Menschen die Frage zu richten, ob sie wiedergeboren, ob sie Kinder Gottes, ob sie ihres Heiles im Glauben sicher seien? Das ist die Auffassung der Sache, welche zwar Möhler für specifisch evangelisch hält, welche aber erst in den verschiedenen Phasen des Pietismus praktisch geworden ist. Allerdings steht Löhe nur mit dem einen Fuße im Pietismus, den andern setzt er auf den Boden des doctrinären Lutherthums, indem er die Anweisung ertheilt, daß die erweckten Seelen, welche Heilsgewiß-

1) Von dem göttlichen Worte als dem Lichte, welches zum Frieden führt. 5. Auflage. 1869.

heit verlangen, auf die unabänderlichen Verheißungen des Wortes Gottes mit blindem Vertrauen eingehen sollen. In diesem Sinne, meint er, habe man im Reformationszeitalter neben Erkennen und Wollen nicht das Gefühl, sondern das Gedächtniß als Hauptfunction des Geistes angesehen. Denn das Gedächtniß soll die hellen und deutlichen Sprüche der Schrift zur Erweckung der Zuversicht im Glauben wirksam erhalten, im Nothfall aber soll die Glaubenszuversicht eines Seelsorgers alle Zweifel niederschlagen.

Ist denn aber das Gedächtniß die Macht, welche den Abstand zwischen der verständigen Erkenntniß der allgemeinen Wahrheit der Gnade Gottes und der individuellen Befriedung und Beruhigung des Gewissens ausfüllt? Und auf wie lange wird das Machtwort eines zuversichtlichen Pastors vorhalten? Wird dasselbe wirklich mehr erreichen als den vorübergehenden Eindruck, den Pietisten durch ihr stürmisches Gebet um Heilsversicherung ebenfalls erzielen? Hängt die Stetigkeit der Gefühlsstimmung wirklich mehr von dem Gebot eines Andern, als von dem praktischen Syllogismus, oder von der Spannung der Phantasie auf die allgemeinen Gnadenverheißungen ab? Gegen den Willen, gegen den logischen Schluß, gegen die Thätigkeit der Einbildungskraft oder des Gedächtnisses ist eben das Gefühl indifferent. Aber das Gefühl soll ja nicht dabei sein, diese Erfindung der nachreformatorischen Zeit, dieser Maßstab eines entnervten Geschlechtes, diese Präsumtion der Wissenschaft, welcher der Glaube gerade widerspricht, wenn er in der ihm eigenen Größe in uns steht! Leider muß nur ein Seelsorger, auch wenn er so selbstherrlich auftritt wie Löhe, sich auf die Vorstellungsweise der Menschen einlassen, auf die er wirken will; er hat kein Recht, durch solche barocken Aufstellungen die Menschen zu überrennen; denn der Eindruck, der dadurch momentan erreicht werden kann, hält nicht vor, und auf diesem Wege wird wahrscheinlich das Christenthum compromittirt. Das Gefühl ist nun einmal die geistige Function, in welcher das Ich bei sich selbst ist, und die Versöhnung mit Gott muß eine Bestimmtheit des Selbstgefühls sein, wenn die Gewißheit davon in jedem Augenblicke vorgestellt und ein Motiv für die Willensbewegung werden soll. Nun aber ist der Verlauf nach lutherischer Annahme an folgendes Schlußverfahren gebunden. Der Obersatz, nämlich die Wahrheit der allgemeinen Gnadenverheißung, ist als ein theoretisches Erkenntnißurtheil vor-

ausgesetzt; der Untersatz, daß man in genügend starker Weise auf Gottes Gnade vertraut, soll durch eine Willensanstrengung hervorgebracht werden, und daraus soll der Schluß als stetiger Erwerb für das Selbstgefühl folgen, daß man seiner Rechtfertigung gewiß sei. Dieses Exercitium des Schlußverfahrens durch alle drei geistigen Grundfunctionen hindurch wird nicht dadurch erleichtert, daß man den Schlußsatz durch die Vergleichung mit dem Gelingen des sittlichen Strebens deutlicher macht. Denn wenn auch dieses als Gnadenwirkung verstanden werden darf, so ist es doch dem Vertrauen auf die Rechtfertigung durch Christus nicht gleichartig genug, um über die Gewißheit von dieser aufzuklären, wenn dieselbe nicht auf directem Wege erfolgt; oder man geräth in Gefahr, für dieselbe eine Form von Selbstgerechtigkeit einzutauschen.

24. Indem Luther seine Erkenntniß von der Rechtfertigung durch den Glauben im Gegensatze zu dem katholischen Bußsacramente feststellte (I. S. 159), hat er den Gedanken derselben ebenso bestimmt mit dem Werthe der Kirche für den einzelnen Gläubigen verknüpft, als denselben gegen die vorwiegend gesetzliche Praxis des katholischen Kirchenthums sicher gestellt. Die vorwiegende Bedeutung des Gesetzes in dem Bußsacrament hängt davon ab, daß der Priester aus der Beichte den speciellen Sündenstand des Poenitenten zu ermitteln hat, um danach die Absolution und die Satisfactionen zu bemessen. Wenn also das Verfahren des Priesters gewissenhaft ist, so hält er den Beichtenden bei der contritio, oder bei der Einschüchterung durch das Gesetz fest. Hiegegen hat Luther in seiner ersten reformatorischen Zeit geltend gemacht, daß allein die Reue aus dem Glauben echt sei, und daß der Poenitent nicht bei der Furcht vor dem Gesetze zurückzuhalten, sondern auf die Glaubensüberzeugung hinzulenken sei, welche die Vergebung der Sünden aus der kirchlichen Absolution sich aneignet (I. S. 163). In diesem Sinne ist das Bußsacrament in der Augsburgischen Confession Art. XII und in der Apologie Art. V umgedeutet. Indem die poenitentia derer, welche nach der Taufe Sünden begehen, auf contritio und fides bestimmt wird, so läßt ja Melanchthon in der Apologie die darauf folgende Absolution als sacramentum poenitentiae in Beziehung auf jene Leistungen gelten, welche durch die Beichte kundgegeben werden (V. 41; VI. 13).

Jedoch kommt es im Unterschiede von dem katholischen Institut hiebei darauf an, daß der Glaube des Poenitenten festgestellt werde. In der Apologie wird nun wiederholt das Evangelium, quod arguit peccata (II. 62; V. 29), als das Motiv der contritio bezeichnet, daneben aber auch das Gesetz (V. 53), so daß die beiden Theile der kirchlichen poenitentia auf die beiden verschiedenartigen, abgestuften Theile der Offenbarung Gottes bezogen werden. Diese Auskunft, welche dem zwölften Artikel der C. A. wenigstens nicht deutlich zu Grunde liegt, nähert sich der katholischen Disposition der Sache, nicht gerade zu Gunsten des evangelischen Charakters der darauf gerichteten Anweisung. Denn wer für begangene Sünden specielle Sündenvergebung bedarf, behauptet die Continuität seines Glaubensstandes in der Kirche, wenn er aus dem Evangelium der Sündenvergebung seine Verschuldung erkennt. Er wird in eine erhebliche Unsicherheit versetzt, wenn er sich dazu nur des Gesetzes bedienen soll. Denn schließlich kommt einer auf diesem Wege zu der nöthigen und echten Reue nur, wenn er an den Gesetzgeber als den Gott seines Heiles glaubt. Hier macht sich also auf dem engern Gebiete des quasi sacramentalen kirchlichen Bußverfahrens die Neuerung geltend, welche Melanchthon in dem Visitationsbuche vorgetragen hat (I. S. 200), um die allgemeine Ordnung der Rechtfertigung für die Laien verständlich zu machen. Die Lehre von der Rechtfertigung, welche danach auch von Luther dargestellt wird[1]), verengt das Problem auf den einzelnen Menschen als solchen und lähmt die directe Beziehung desselben auf das Leben in der Kirche, welche als die Lehrerin von Gesetz und Evangelium im Hintergrunde bleibt (I. S. 189).

Luther ist zu diesem Umschwunge in der Lehre dadurch disponirt gewesen, daß er den Christenstand von solchen Gemüthserschütterungen bedingt sein läßt, wie er als Mönch durch eine fehlerhafte Stellung zum Gesetz erfahren hat. Indem er diese Höllenschrecken über die Sündhaftigkeit an den Zwickauer Propheten vermißt, meint er daraus deren Unzuverlässigkeit feststellen zu dürfen (I. S. 180). Diese quälenden Gefühle höchsten Grades werden nun auch zuerst von Melanchthon für die engere poe-

1) Z. B. Commentarius in ep. ad Galatas (1535). Ed. Erl. Tom. I. p. 186.

nitentia gefordert[1]), und dann als die Voraussetzung der iustificatio überhaupt von beiden vorgeschrieben. Die rechtgläubigen Theologen setzen diese Darstellung fort. Durch die Verknüpfung des engern Begriffs der poenitentia gleich contritio mit der iustificatio wird endlich der positive und umfassende Begriff der poenitentia, mit welchem Luther die Thesen von 1517 eröffnet hat, außer Gebrauch gesetzt, obgleich er noch in der Apologie (III. 229) Zeugniß empfängt. In allen diesen Beziehungen hat Calvin (I. S. 204. 214) die ursprünglichen Aufstellungen Luther's bewahrt. Er hat den Rechtfertigungsglauben innerhalb des Standes der Wiedergeburt, innerhalb der poenitentia, welche das ganze Leben ausfüllt, ferner in dem Rahmen der Gemeinde, deren Haupt Christus ist, als die Anrechnung der Gerechtigkeit desselben dargestellt, die Schrecken des Gewissens dabei nur so weit in Ansatz gebracht, als Viele dadurch die Vorbereitung zum Gehorsam erfahren; er hat jedoch die Todesschrecken als Bedingung der Bekehrung nur bei Solchen zugelassen, welche durch den Teufel der Furcht Gottes entfremdet worden wären. Unter den Lutheranern hat erst Spener die gleiche maßvolle Betrachtung der Sache geltend gemacht[2]).

Die Lehre, welche Melanchthon für die Lutheraner maßgebend gemacht hat, ist lange unschädlich geblieben. Sie fand in der Praxis ihr Gegengewicht durch die Fortdauer des Gedankens Luther's, daß die Taufe den Gnadenstand, insbesondere die Sündenvergebung verbürgt. Erst A. H. Francke, neben ihm die Gothaer Pietisten in ihrer Confession von 1693 schreiben mit Berufung auf die Apologie der C. A. als Bedingung des lebendigen Glaubens die Zerknirschung oder den Schmerz, in welchem die Erblust ausgefegt wird, vor. Inzwischen aber hatte die durch Joh. Arndt und Jodocus van Lodenstein aufgenommene Mystik eine noch schärfere Bedingung gestellt, als in dem Bußkampf ausgedrückt ist. Die formale Selbstverleugnung, die Einprägung der Häßlichkeit und Ekelhaftigkeit der Sünde überhaupt wird von ihnen dahin gesteigert, daß der Mensch in seiner creatürlichen Nichtigkeit sich zu Gott dem einzigen Herrn und dem einzig Seienden in

1) Apol. C. A. V. 46. Mortificatio (=contritio) significat veros terrores, sicut sunt morientium, quos sustinere natura non posset, nisi erigeretur fide.

2) Geschichte des Pietismus II. S. 113.

Contrast setze, um sich der Gnade aufzuschließen, welche die Verzichtung auf den eigenen Willen in der Vereinigung mit Gott compensirt. Diese Anforderung geht über die Unlust an der eigenen Verschuldung weit hinaus. Und während Luther von sich aus darauf geschlossen haben mag, daß die Schrecken des Gewissens in der Erinnerung an das Gesetz spontan entstehen, so sind in der Erneuerung der mönchischen Demüthigung die Erwägung der Sünde im Allgemeinen und die Einprägung der creatürlichen Nichtigkeit Aufgaben, welche eine stetige Absicht der Grübelei herausfordern. In dasselbe Unternehmen wird man auch durch den pietistischen Bußkampf hineingewiesen. Die Zweckwidrigkeit dieser Methoden ergiebt sich aber daran, daß die Erzielung des freudigen Zutrauens zu Gott als des Merkmals der Begnadigung gerade unsicher wird, und daß es nicht stetig ist, wenn es überhaupt einmal erreicht wird[1]). Die pietistische, beziehungsweise mystische Anleitung wird übrigens immer so formulirt, als ob der Christ nur für die Contemplation da, und daß die Arbeit, die ihn daran hindert, nichts werth sei. Hiemit werden die reformatorischen Grundsätze verleugnet, daß die Rechtfertigung factisch innerhalb der Lösung der sittlichen Aufgabe zur Erfahrung kommt, diese aber in der Berufsarbeit gelöst werden soll. Heinrich von Bogatzky berichtet nun in seiner Lebensbeschreibung, daß er sein halbes Leben lang aus allen seinen Uebungen der Frömmigkeit keinen dauernden Frieden geschöpft hat; erst als er die Arbeit der erbaulichen Schriftstellerei über sich genommen hat, ist er zu jenem Ziele gelangt[2]).

Spener hat sowohl den Bußkampf als auch die Erprobung

---

1) Semler, Lebensbeschreibung I. S. 48 ff. Ph. D. Burk, die Rechtfertigung I. S. 152 ff. Albert Knapp, Lebensbild S. 133. 140. 166. 179.

2) Geschichte des Pietismus II. S. 538. Zeuge dafür ist in seiner Weise auch Knapp a. a. O. S. 166. Als aus seinen unablässigen Gebetskämpfen nur ein geringer Gewinn für ihn erfolgte, war es ihm eines Nachmittags, als ob eine sanfte Stimme ihn zur Arbeit mahnte. Nach einer Stunde ruhigen Studiums überwallt sein Herz ein seliger Gottesfriede, so daß er mit jauchzender Anbetung seine Verwunderung in der Frage kund giebt: Wie ist es denn möglich, mein Gott, daß du mir bei dieser trockenen Arbeit solchen himmlischen Frieden giebst? Er zieht daraus die Lehre, daß ohne Arbeit gründliche Berufstreue und redlichen Fleiß auch von einem erweckten Menschen nur übel und unerhörlich gebetet werde.

der Rechtfertigung im Gefühl abgelehnt, und anstatt dessen die Lebendigkeit des Glaubens und die Gewißheit der Rechtfertigung gerade durch die Ausübung und Wahrnehmung des sittlichen Handelns sicher zu stellen gelehrt[1]). Dieses Argument tragen schon Melanchthon und Calvin vor (S. 137); es ist im Calvinismus von charakteristischer Bedeutung geworden, da die guten Werke als das Merkmal der perseverantia gratiae beachtet werden sollen. Diese Combination ist ferner nicht blos durch den Heidelberger Katechismus (Fr. 86) vorgeschrieben, sondern erklärt auch das Streben nach Präcisität der Handlungsweise bei den strengen Calvinisten[2]). Indessen ist der Grundsatz auch in der Concordienformel (IV. 15) bezeugt, und lutherische Dogmatiker, wie Quenstedt, wiederholen ihn. Nichts desto weniger ist diese Probe des Standes der Rechtfertigung verfänglich, so wie sie praktisch gemacht werden soll. Die reformirte Präcisität macht den Eindruck, als ob die Aufmerksamkeit auf die Kleinigkeiten des Lebens den Gedanken an die Rechtfertigung aufzehrt. Spener (I. S. 360) aber verräth es, daß er theils in die Unsicherheit geführt worden ist, indem er erwogen hat, welche Handlungen zu thun oder zu unterlassen der Ehre Gottes entspreche, theils zu einer nachsichtigen Beurtheilung seiner Sünden gelangt ist. Im Grunde ist auch das Argument aus den guten Werken für die Authentie des Bewußtseins der Rechtfertigung aus dem Glauben sehr verdächtig. Man soll ja von den guten Werken, in denen man als Wiedergeborener thätig ist, wegen ihrer steten Unvollkommenheit absehen, und im Glauben sich auf die Vollkommenheit Christi als den Grund unserer Geltung vor Gott richten. Und wenn man in dieser Gemüthsrichtung unsicher ist, soll man wieder darauf achten, daß man doch gute Werke und daran ein Zeugniß des Gnaden-

1) Consilia latina I. p. 32. Ad sensum fidei internum provocare, res ambigua est. Quoties enim eo destituentur, qui fide valent maxime, et in ipsa sua imbecillitate, cum se tentati fide vacuos vociferentur, robore coelesti conservantur, ut etiam vincant. Si iam ex sensu iudicium, desperabunt aut desperare iubebuntur ac morti adiudicabuntur, qui vivebant ac vivere debebant .... Cum ergo a priori, ut loquuntur, ea dicernere nequeamus, a posteriori cognitio nostra capienda est, videlicet a fructibus arboris indoles agnoscenda. — Vgl. Geschichte des Pietismus II. S. 97 ff.

2) Geschichte des Pietismus I. S. 112.

standes habe. Da scheint man sich den Umweg ersparen und sich an die letzte Erkenntniß allein halten zu können. Der Fehler in jener Combination liegt darin, daß die Kategorie der guten Werke in Wahrheit unbrauchbar ist; denn es kommt bei der Beurtheilung seiner selbst immer darauf an, ob man in den einzelnen erscheinenden Handlungen ein Lebenswerk vor sich bringt (II S. 292). Diese Leistung aber kann man nicht neben dem rechtfertigenden Glauben und ihm gegenüber feststellen; vielmehr ist derselbe in der richtigen Auffassung des Lebenswerkes mit eingeschlossen. Die Art, wie dieses sich ergiebt, kann jedoch gegenwärtig noch nicht erörtert werden.

Hingegen ist die Zumuthung eines Bußkampfes unter den von Luther und Melanchthon festgestellten Bedingungen, welche schon Spener (I. S. 643) nicht als Regel anerkannte, zunächst im Widerspruch mit der Erziehung durch die kirchliche Gemeinschaft, auf welche alle übrigen Grundsätze der Reformatoren hinweisen. Die Gefühle der Unlust über die eigene Sünde, welche den Schrecken des Todes und der Hölle verglichen werden, sind dadurch als solche Affecte bezeichnet, welche dem Kreise des blos natürlichen Lebens angehören. Die natürlichen Lust- und Unlustgefühle als gegebene Ausstattung des Menschen sind die unmittelbaren Antriebe seiner Thätigkeiten, zugleich aber die Hindernisse einer regelmäßigen und stetigen Bewegung und Richtung seines Willens. Alle Erziehung besteht nun darin, durch Anregung moralischer Lust- und Unlustgefühle den natürlichen und ziellosen Affecten Schranken zu setzen, und eine zusammenhängende Richtung des Willens auf das Gute möglich zu machen. Diese Reihe von Gefühlen ist von anderer Art als jene, weil sie erworben und geordnet sind. Sie sind zugleich nothwendig ruhiger, weil sie durch die begleitende Ueberlegung ihr Maß empfangen. Wenn nun der Uebergang von der Reue zu einer Gewißheit empfangener Sündenvergebung einen in sich folgerechten Vorgang bildet, so gehört derselbe in das Gebiet der Erziehung, kann also nicht in dem Wechsel von Gefühlen erfahren werden, welche durch die vorgeschriebene Stärke verrathen würden, daß der Mensch außerhalb jeder Erziehung steht. Die moralische Unlust in der Reue kann also nicht in solchen Schrecken bestehen, welche der natürlichen Todesfurcht oder der Vorstellung von der Hölle gleich wären. Diese Annahme wird auch schon dadurch unmöglich ge-

macht, daß die laetitia spiritualis, welche die empfangene Sündenvergebung in dem durch Gottes Gnade wieder gewonnenen religiösen Selbstgefühl ausdrückt, durch das Beiwort als moralische Lust bezeichnet ist. Oder sollte man meinen, daß dieser Contrast moralischer Lust im Glauben und blos natürlichen Affectes in der Reue gerade in der Ordnung wäre? Unter dieser Voraussetzung würde nur auf die Folgerichtigkeit des Vorganges verzichtet. In diese Gefahr führt die Vorschrift der poenitentia ein, wie sie dem Wortlaute nach zu verstehen ist. Durch die Zumuthung des Bußkampfes im Sinne der Erregung natürlicher Affecte von Angst und Verzweifelung wird eben eine ziellose Haltung des Gemüthes angezeigt, in welcher man sich von der möglichen Beruhigung durch die Gnade nur weiter entfernt. Und dasselbe ist der Fall mit der gesteigerten Aufgabe, sich in seiner creatürlichen Nichtigkeit gegen Gott ganz unwürdig zu finden. Da aber die laetitia spiritualis nicht als Affect höchsten Grades gemeint ist, so wird auch die Mißbilligung seiner selbst in der Reue ebenso wenig stürmische Erregungen mit sich führen. Oder man setzt sich dem Fehler aus, auch jenes Gefühl in Sturm und Drang auszuüben und so die Reinigung seiner selbst zu verscherzen, welche doch erreicht werden soll, wenn die poenitentia eine im Allgemeinen moralische Erfahrung ist.

Dasselbe Ergebniß folgt daraus, daß nach Luther's ursprünglichen Aufstellungen die Reue selbst eine Wirkung des Glaubens ist, und daß wenn ein Reuiger unter den Schrecken des Gewissens leidet, ihm klar zu machen ist, er stehe gerade unter der erziehenden Gnade Gottes, die seinen Glauben frei macht. Und wenn solche Erfahrungen durch die Vergleichung der begangenen Sünden mit dem göttlichen Gesetze hervorgerufen werden, so weist dieses auf den Glauben an den Gesetzgeber als den Wohlthäter und Urheber des menschlichen Heiles zurück. Denn wenn dieses nicht gedacht werden soll, wenn der Gesetzgeber als gleichgiltig oder als Gegenstand des Mißtrauens erscheint, so erfolgt überhaupt keine Reue. Wer aber angewiesen wird, die Erkenntniß und Mißbilligung seiner Sünden aus dem Evangelium zu schöpfen, wird von vorn herein als Subject des specifischen Glaubens angenommen. Nun ist dieser Satz der Reformatoren bisher in dem Sinne verwerthet worden, daß die Verheißung der Sündenvergebung durch Gott als der Erkenntnißgrund für unsere Sünde

gemeint sei. Genauer betrachtet ist dieser Gedanke dahin auszuführen, daß die Anschauung Christi in seiner Vollendung am Kreuz ebenso unsere Mißbilligung unserer Sünden hervorruft, wie Gottes Gnade über die Sünder feststellt. Dieser Gedanke überbietet die Bedeutung des Gesetzes in der Reue, indem er das Ideal des in Christus ausgeprägten gottgemäßen Lebens als den Maßstab an die Hand giebt, aus dessen Vergleichung mit uns selbst wir unsere Sünde erkennen und bereuen. Denn das Musterbild des Lebens umfaßt alle die Beziehungen, welche in dem Gesetz vereinzelt dargestellt sind, in der Einheit des geordneten Ganzen. Und dieses Musterbild unseres eigenen Glaubens und Strebens erregt in demselben Maße die Mißbilligung der Fälle von Untreue, die wir uns zu Schulden kommen lassen, als es durch seine sittliche Vollendung und Schönheit zugleich die Offenbarung Gottes zum Zweck unserer Seligkeit als das entscheidende Motiv unseres Glaubens an Gott einprägt. Denn es kommt bei der Reue auch darauf an, daß man seine Sünde aus dem Motiv der eigenen Würde mißbilligt. Dieser Umstand ist in der Vorschrift, daß man seine Sünde aus dem Gesetz erkennen und an seinem Maße abschätzen soll, nicht berücksichtigt; er ist aber eingeschlossen, wenn diese Erkenntniß aus der Vergleichung mit dem Ideal erfolgt. Denn in dem anerkannten Musterbild bekennt man sich zu der eigenen Bestimmung auch unter dem Gesichtspunkt der eigenen Ehre und Würde.

Ich recapitulire die bisher gewonnenen Ergebnisse, um genau festzustellen, welche Frage noch ihre Entscheidung erwartet. Die Rechtfertigung ist Sündenvergebung oder Verzeihung Gottes, Versöhnung mit Gott, Annahme zur Stellung der Kinder, welche in Gottes Gnadenoffenbarung durch Christus als Anrechnung der Gerechtigkeit Christi so erfolgt, daß dessen gegebene und von ihm behauptete Stellung als Sohn Gottes, als ursprünglicher Gegenstand der Liebe Gottes, auch den Sündern, die durch den Glauben zur Gemeinde Christi gehören, angerechnet, und deshalb ihnen der accessus ad patrem zugestanden wird. Das Vertrauen auf Gottes Gnade, welches die affectvolle d. h. persönliche Ueberzeugung von diesem ihrem Zusammenhang in sich schließt, und an die Stelle des Mißtrauens in dem Schuldgefühl tritt, ist bei jedem Einzelnen demgemäß möglich, daß er sich durch diesen Glauben der Gemeinde Christi einreiht, welche die Verheißung der Sündenvergebung unter den be-

zeichneten Bedingungen als den nächsten Grund ihres eigenen Bestandes allen ihren Angehörigen gegenwärtig hält, und um deren Seligkeit willen darbietet. Da die Sündenvergebung durch Christus das Grundverhältniß ist, in welchem Jeder die Bürgschaft seiner Seligkeit empfängt, so ist auch die Fortdauer unseres Bewußtseins zu sündigen, und der Vergebung zu bedürfen, deshalb auch die Reue über die wiederkehrenden Verschuldungen gerade durch die Anerkennung des sittlichen Ideals in dem Träger der göttlichen Gnadenoffenbarung angezeigt, aber so, daß die Erziehung in der Gemeinde die leidenschaftliche und acute Form der Bekehrung, welche in besonderen Fällen vorkommt, regelmäßig ausschließt. Es kommt jedoch darauf an, daß die allgemeine Wahrheit der Gnadenverheißung, welche durch die Gemeinde jedem Einzelnen bezeugt wird, in jedem Gläubigen persönliche Ueberzeugung wird. Die Bedingungen dafür sind nun noch nicht gefunden. Denn da das Vertrauen der Rechtfertigung gegenüber dem Wechsel von Stärke und Schwäche unterworfen ist, so ist der Schwächegrad des Vertrauens der Ausdruck eines Mangels persönlicher Ueberzeugung, welche durch die verständige Anerkennung der allgemeinen Wahrheit nicht ergänzt, durch leidenschaftliches grüblerisches Streben nicht sicher gestellt, durch Steigerung des Schuldgefühls im Bußkampf eher unmöglich gemacht, jedenfalls nicht durch isolirte und dem Wechsel ausgesetzte Gefühle angeeignet wird. Alle diese Methoden rechnen darauf, daß man die Heilsgewißheit als Wirkung Gottes oder in Einwirkungen des heiligen Geistes passiv, vielleicht auch in bestimmter Abgrenzung gegen den regelmäßigen Zusammenhang des geistigen Lebens, also durch Inspiration erfahren soll. Alles aber, was bisher festgestellt werden konnte, verläuft an der Aufzeigung von geistigen Thätigkeiten des Sünders, welcher glaubt, sich in die Gemeinde Christi einrechnet, nicht mehr Mißtrauen sondern Vertrauen gegen Gott ausübt, in der Anerkennung des Ideals seine Sünde mißbilligt, persönliche Ueberzeugung von seiner Seligkeit sucht, um bei dem übrigen Wechsel seines Thuns und Fühlens in dem accessus ad patrem zu verharren. Wie ist beides mit einander auszugleichen?

25. Wenn die Rechtfertigung aus dem Glauben der Grundbegriff des evangelischen Christenthums ist, so kann sie nicht ein Verhältniß des Menschen zu Gott und Christus ausdrücken, ohne

zugleich eine dadurch begründete eigenthümliche **Stellung des Gläubigen zur Welt** einschließen (S. 29). Dieser Umstand ist von Paulus berücksichtigt, indem er Röm. 5, 1—5; 8, 32—39 die Anwendung der Rechtfertigung beschreibt (II. S. 343. 349. 353). Sie stellt ein eigenthümliches Selbstgefühl in dem Menschen fest, das sich in der Hoffnung auf die dauernde Anerkennung durch Gott, in der Geduld im Leiden kund giebt und eine Kraft einschließt, welche allen Kräften und Ordnungen der Welt überlegen ist. Die Welt ist aber auch der Beziehungspunkt für die Geduld und die Hoffnung. Denn die Leiden entspringen aus der Weltstellung des Gläubigen, und die Anerkennung durch Gott, welche die schließliche Entscheidung über den Gläubigen ist, ist nach der alttestamentlichen Norm dieser Vorstellung immer als die Einsetzung in die berechtigte Stellung zur Welt gedacht. Diese Seite der Sache ist von den Reformatoren nicht versäumt worden. Nur sind die beiden klassischen Darstellungen dieses Punktes nicht an die Sätze des Paulus angeknüpft worden. Vielmehr hat Luther in de libertate christiana den Satz Apok. 5, 10 als das Thema der Ausführung gebraucht, daß die aus Glauben Gerechten als Könige und Priester eingesetzt sind, als Priester in der Eröffnung des accessus ad patrem und dem Rechte der Bitte zu Gott, als Könige in dem Vertrauen auf Gott, der alle Dinge aufs Beste lenken und den Gläubigen über alle Hindernisse hinaushelfen wird (I. S. 181). Diese Gedankenreihe, freilich ohne die leitenden Titel, klingt C. A. XX. 24. 25 aufs deutlichste wieder an (I. S. 184). Andererseits hat Melanchthon in der Apologie der C. A. die Rechtfertigung darauf bezogen, daß sie die Erfüllung der Gebote der ersten Tafel des Dekalogs möglich macht welche über die Fähigkeit des natürlichen Menschen gehen.

Diese Lehrweise, welche sich durch die ganze Apologie hindurchzieht, steht in eigenthümlichem Zusammenhange mit anderen Theilen des Lehrbegriffs. Sie kehrt in keiner andern theologischen Darstellung Melanchthon's wieder, und sie ist für die Nachfolger unwirksam geblieben. Deshalb ist es um so mehr am Ort, dieselbe ins Licht zu setzen. Es ist eine Umdeutung der ersten drei Gebote nach lutherischer Zählung, daß deren Inhalt auf die richtige Ehrfurcht, Liebe, Anrufung, Vertrauen gegen Gott in allen Leiden, Geduld und Ausdauer in denselben zurückgeführt

wird [1]), während allerdings das erste Gebot dahin ausgelegt werden muß. Indessen entspricht Melanchthon's Deutung dem Großen Katechismus Luther's, der wenigstens in der Auslegung des ersten Gebotes annähernde Sätze eingeflochten hat (Pars I. 64. 70). Andererseits haben die aufgezählten religiösen Functionen ihren Ort in der christlichen Vollkommenheit, welche Melanchthon in der C. A. XXVII. 49. 50 beschrieben hat. Nun ist an der obigen Aufstellung Melanchthon's zunächst dieses hervorzuheben, daß er zwischen dem Inhalt der ersten und dem der zweiten Tafel des Dekalogs einen Werthunterschied macht. Jene geht über die Vernunft, diese ist der Vernunft entsprechend. Deshalb sind diese Gebote als Ausdruck der iustitia civilis durch den natürlichen Menschen wenigstens relativ erfüllbar; jene anderen nicht. Der natürliche Mensch kann keine Ehrfurcht und kein Vertrauen gegen Gott, geschweige denn die anderen Obliegenheiten der Geduld leisten, weil er als Sünder überhaupt sine metu dei, sine fiducia erga deum ist. Diese Merkmale waren im zweiten Artikel der C. A. unter dem Titel der Erbsünde im lateinischen Text zuerst gestellt worden, vor der concupiscentia; im deutschen Text nach derselben. Im ersten Artikel der Apologie hatte sich Melanchthon bemüht, die Einwendung der Confutatio pontificia, daß darin nur actuelle Sünden zu erkennen seien, zurückzuweisen. Von dieser Seite der Sache ist hier noch abzusehen. Indessen enthält eben der Artikel der Augsburgischen Confession, bei allem Anschluß an Augustin, eine Veränderung im Begriff der Sünde, die um so bemerkenswerther ist, als sie nachher in der Theologie der Lutheraner nicht verwerthet ist.

Indem Augustin die angeerbte Sünde in die concupiscentia setzte, dachte er als das Grundverhältniß der Menschen zu Gott, welches durch die Sünde verkehrt worden ist, das Gesetz, und als

---

1) Apol. C. A. II. 8. Decalogus requirit non solum externa opera civilia, quae ratio utcunque efficere potest, sed etiam requirit alia longe supra rationem posita, scilicet vere timere deum, vere diligere deum, vere invocare deum, vere statuere, quod deus exaudiat, et exspectare auxilium dei in morte, in omnibus afflictionibus, denique requirit obedientiam erga deum in morte et omnibus afflictionibus, ne has fugiamus aut aversemur, cum deus imponit. 18. Ratio nihil facit, nisi quaedam civilia opera, interim neque timet deum neque credit se deo curae esse (Derselbe Ausdruck wie C. A. XX. 24. 25).

den Spielraum der maßlosen Begierde das Gebiet des sittlichen Handelns, welches durch Gottes Gesetz geregelt sein sollte. Luther hingegen läßt die Stellung der ersten Menschen zu Gott nicht durch Gesetz geordnet sein, sondern in dem Wechselverkehr der Güte Gottes und des freudigen Dankes der Menschen verlaufen. Deshalb erkennt er auch den Hauptschaden der Erbsünde in der Verkehrung der ursprünglichen Ehrfurcht vor Gott in ihr Gegentheil[1]). Die Nichtachtung dieses Merkmals, welche er den Scholastikern vorhält, durfte er auch an Augustin rügen. Auf diesem Punkte macht Luther Epoche, indem er an der Sünde ihre widergöttliche von ihrer widersittlichen Art unterscheidet, und jene dieser überordnet. Er hat dies vermocht, weil er in der Deutung der Vollkommenheit der ersten Menschen die Religion der Freiheit und des Geistes vor aller übrigen sapientia et iustitia betont hat. Dem entspricht endlich die Gliederung der christlichen Vollkommenheit, welcher Melanchthon in der Augsburgischen Confession den glücklichsten Ausdruck verliehen hat. Kommt es nämlich auf die Herstellung der ursprünglichen Vollkommenheit durch Christus an, so hat die religiöse Qualität den Vortritt vor der sittlichen. Wird ferner von den Reformatoren zugestanden, daß dem Sünder ein Maß von iustitia civilis, von Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel möglich ist, so bedarf es der Gnade zur Herbeiführung der Ehrfurcht und des Vertrauens gegen Gott in den Sündern, welche bisher in Gleichgiltigkeit oder Mißtrauen gegen

1) Enarrationes in Genesin. Opp. exeg. lat. Erl. I. p. 133. Deus Adae verbum, cultum et religionem dedit nudissimam, purissimam et simplicissimam. Non enim praecipit mactationem taurorum, non fumum thuris, non vota, non ieiunia, non alias afflictiones corporis: hoc tantum vult, ut laudet deum, ut gratias ei agat, ut laetetur in domino, et ei in hoc obediat, ne ex vetita arbore comedat. Huius cultus reliquias habemus per Christum restitutas . . . quod nos quoque laudamus et gratias ei agimus de omni benedictione spirituali et corporali. 142. Sophistae cum de peccato originis loquuntur, tantum de misera et foeda libidine seu concupiscentia loquuntur. Sed p. o. est vere totus lapsus naturae humanae, quod est intellectus obscuratus, ut non amplius agnoscamus deum et voluntatem eius, ut non animadvertamus opera dei; deinde quod etiam voluntas mire est depravata, ut non fidamus misericordiae dei et non metuamus deum; sed securi, omisso verbo et voluntate dei, sequimur concupiscentiam et impetus carnis. Vgl. p. 77. 78. 82 über den Inhalt des Ebenbildes Gottes.

Gott gestanden haben. Denn jene Leistung ist, verglichen mit dieser Stellung, supra rationem. Aus der Entgegensetzung dieser Erfüllung der ersten Tafel des Gesetzes gegen die in der Sünde voranstehende Verkehrung der Stellung zu Gott, erklärt sich auch die lutherische Deutung der poenitentia. Wie dieser Vorgang in der Augsburgischen Confession und der Apologie dargestellt ist, ist er als Ersatz des katholischen Bußsacramentes gemeint, und führt auch in der Apologie (V. 41) sowie in den Loci von 1535 diesen Titel. Nun ist es auffallend, daß die guten Werke in der Confession XII wie in der Apologie (V. 28. 45) als fructus poenitentiae von den beiden Gliedern derselben, contritio und fides unterschieden werden. Indem Melanchthon an den angeführten Stellen der Apologie nicht widersprechen will, wenn sie als drittes Glied zur poenitentia gerechnet werden sollen, so behält er dabei doch ihren Charakter als fructus poenitentiae vor. Jene Ansicht ist nämlich erträglich, wenn poenitentia in dem umfassenden Sinne der ersten Thesis Luther's zu verstehen ist, dem noch Calvin absichtlichen Ausdruck verleiht. Andererseits kommt poenitentia wieder in der engsten Beschränkung auf die terrores also gleich contritio vor (II. 45). Aber eben die Beschränkung der poenitentia auf contritio und fides, welche im Lutherthum weiter gegolten hat, als Obliegenheit der correcten und der gefallenen Christen, als Beginn der Rechtfertigung wie als alltägliche Leistung, hat einen brauchbaren Sinn nur, wenn an der Sünde zuerst der Mangel an Ehrfurcht oder an Vertrauen gegen Gott, erst danach aber der Verstoß gegen das Sittengesetz in Betracht kommt. Ohne diese Voraussetzung ist diese Lehre unverständlich.

Allein welche Beziehung hat der Gedanke der Rechtfertigung oder Sündenvergebung auf die Fähigkeit, Gott Ehrfurcht, ihm Vertrauen und Liebe zuzuwenden, hienach alle Schickungen in der Welt zu verstehen, und die Leiden als göttliche Erziehungsmittel in Geduld zu ertragen? Der Abstand zwischen dem evangelischen und dem katholischen Begriff ist darauf zurückgeführt worden, daß dieser die sittliche Leistungsfähigkeit des bisherigen Sünders, jener die religiöse Qualität desselben erklären soll (S. 35). Darauf kommt nun Melanchthon's Satz in der Apologie hinaus, daß die Sündenvergebung die Erfüllung der ersten Tafel möglich macht [1]).

1) Ein Satz scheint dem zu widerstreiten. Es heißt III. 228: Ideo iustificamur, ut iusti bene operari et obedire legi incipiamus.

Der Beweis dafür setzt sich aus folgenden Sätzen der Apologie zusammen: II. 34. Humanus animus sine spiritu sancto aut securus contemnit iudicium dei (sine metu), aut in poena fugit et odit iudicantem deum (sine fiducia). 36. Impossibile est diligere deum nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens deum irasci, diligere deum, nisi ostendatur placatus. 44. Promissio nobis affert gratis reconciliationem propter Christum, quae accipitur sola fide. 45. Haec igitur fides specialis iustificat nos, regenerat nos, et affert spiritum sanctum, ut deinde legem dei facere possimus, videlicet diligere deum, vere timere deum, vere statuere, quod deus exaudiat, obedire deo in omnibus afflictionibus, mortificat concupiscentiam etc. An diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, einmal daß Melanchthon die Wirkung der Sündenvergebung oder den Vorgang der Rechtfertigung nur an den Beziehungen des entsprechenden Glaubens anschaulich macht, ferner, daß er regenerare als Wechselbegriff von iustificare gebraucht. Dieses geschieht auch noch II. 72. 78. 118, und zwar mit der Erschwerung, daß auch iustum efficere mit beiden gleich gesetzt wird.

So oft die Formel, daß der Glaube rechtfertigt, in der Apologie vorkommt, wird hinzugefügt, daß dieses nicht eigentlich zu verstehen sei. Eigentlich werde die Rechtfertigung durch Gott um Christi willen vollzogen, der Glaube nehme sie blos an. Aber so klar, wie der letztere Zusammenhang vorliegt, erscheint es eben als eine Erschwerung der Darstellung, daß die uneigentlich ge-

---

Ideo regeneramur et spiritum sanctum accipimus, ut nova vita habeat nova opera, novos affectus, timorem, dilectionem dei, odium concupiscentiae etc. 229. Haec fides, de qua loquimur, exsistit in poenitentia. Et inter bona opera, inter tentationes et pericula confirmari et crescere debet, ut subinde certius apud nos statuamus, quod deus propter Christum respiciat nos, ignoscat nobis, exaudiat nos. Jedoch meint Melanchthon, wie der zweite, mit dem ersten übereinstimmende Satz ergiebt, auch in diesem Zusammenhang nur die Gebote der ersten Tafel als die Zweckbestimmung der iustificatio oder regeneratio. Die nova opera sind nur als die Fälle des Gottvertrauens und der Geduld zu verstehen, denen die tentationes gegenüberstehen. In der Auflösung dieser Erfahrungen durch jene religiösen Leistungen soll der Glaube auch in seiner directen Beziehung auf die Sündenvergebung stärker werden.

meinte Formel der richtigen Beschreibung des Vorganges zur Seite tritt. Konnte diese Formel nicht bei einiger Aufmerksamkeit vermieden werden, zumal sie von den Gegnern so leicht mißdeutet werden konnte? Die Formel ist jedoch unentbehrlich, weil die Wirkung Gottes, welche Rechtfertigung heißt, einen Wechsel in dem dadurch getroffenen Subject bewirkt; daß derselbe eingetreten ist, daß die göttliche Ursache gewirkt hat, kann nur aufgezeigt werden in dem Glauben, welcher durch die Begnadigung Gottes erregt wird, und in den mannigfachen Beziehungen, welche der Glaube nothwendig umfaßt. Das ist die unumgängliche psychologische Ordnung dieses Begriffs (S. 21), welchem sich keine Deutung dieser Sache entziehen kann. Denn man mag noch so ernstlich danach streben, die Passivität des Menschen in dieser Beziehung hervorzuheben, so kann man doch niemals darüber hinwegkommen, daß der Mensch die unbedingte Wirkung Gottes annimmt und vernimmt. Das ist aber seine geistige Thätigkeit, sei es die lebhafte Freude unter der Vorstellung der Begnadigung, sei es das Hören eines Satzes wie: Dir sind deine Sünden vergeben. Diese Möglichkeiten liegen aber nicht in dem Gesichtskreise Melanchthon's, indem er die Erfüllung der Gebote der ersten Tafel in den Glauben, der das Correlat der Gerechtsprechung ist, aufnimmt. Daß Einer gerechtfertigt ist, erfährt er nicht sowohl in einem contemplativen Acte, welcher die Rechtfertigung oder die Verzeihung Gottes isolirt vergegenwärtigte, sondern in einem Vertrauen auf Gott, in welches auch die Weltstellung des Gläubigen einzurechnen ist. Er wird eben zu diesem Vertrauen dadurch berechtigt und angeleitet, daß er Christus als den Versöhner der von ihm gestifteten Gemeinde, in die er sich selbst absichtlich einschließt, anerkennt. Wie es am einfachsten C. A. XX. 24 ausgesprochen ist, constatirt der Glaube die erfahrene Sündenvergebung Gottes, indem er auf Gottes Fürsorge und Vorsehung im ganzen Leben sich ausbreitet und darauf sich auch in den Leiden verläßt, welche die eigene Weltstellung mit sich bringt. Denn der Mensch ist in dem Wechsel als Sünder und als Gläubiger nicht blos Gott gegenübergestellt, sondern auch mit der Welt in Beziehung. Wird dieses für den Sündenstand nicht geleugnet, so kann es auch bei dem Vorgang der Rechtfertigung an dem Gläubigen nicht geleugnet oder weggedacht werden, wenn nicht eine verhängnißvolle Undeutlichkeit herbeigeführt werden soll.

Der Sünder, der in seinem bisherigen Mißtrauen gegen Gott sich von der Welt abhängig zeigt, kann in dem Vertrauen auf Gottes Sündenvergebung nur so als verändert nachgewiesen werden, daß die neue Beherrschung der Welt durch das Vertrauen auf Gottes allseitige Fürsorge damit verbunden wird. Diese Activität des Vorsehungsglaubens und der Geduld gegen die von Gott verordneten Leiden ist demnach auch die Form, in welcher der Gläubige seines durch Christus allein verbürgten Heiles gewiß wird. Denn indem die im Glauben an den Versöhner ausgeübte Herrschaft über die Welt das entsprechende Lustgefühl mit sich führt, findet die laetitia spiritualis die Bedingungen ihrer Stetigkeit und ihres Gleichgewichtes in sich. Außerhalb jener Functionen ist kein Ort für Gewißheit der Rechtfertigung im Glauben zu ermitteln. Eine Gehörhallucination dieses Inhaltes ist sehr gleichgiltig.

Es giebt Theologen, welche dieser Auseinandersetzung mit der Anklage auf Pelagianismus entgegenkommen. Dieselben sind der Meinung, daß wenn der Begriff der Gnade maßgebend für Data des christlichen Lebens sein soll, der Mensch nur in passiver Stellung dazu gedacht werden dürfe. Jede Deutung der Gnade Gottes innerhalb der durch sie bestimmten und erregten subjectiven Functionen sehen sie als Verneinung der Gnade Gottes an. Denn wo das menschliche Subject in seiner Selbständigkeit vergegenwärtigt wird, erkennen sie den Fehler des Pelagius. Leider wird derselbe nur von den Gegnern begangen, indem sie es verbieten, die Gnade Gottes und die Selbständigkeit des menschlichen Geistes zusammen zu denken. Pelagianisch nämlich ist diejenige Auffassung der menschlichen Freiheit, welche in derselben den zureichenden Grund der Religion und der Sittlichkeit so erkennt, daß das Subject von der Stellung in der religiösen und sittlichen Gemeinde ausgenommen wird. Indem jedoch in der vorliegenden Darstellung vorbehalten ist, daß die Rechtfertigung des Einzelnen nur innerhalb der Gemeinde der Gläubigen vorgeht, welche als Trägerin der Gnadenverheißung zugleich sich als die Macht der Erziehung an denen bewährt, die zu ihr gehören sollen (S. 105), so ist diese Lehre nicht pelagianisch. Wenn hingegen behauptet wird, daß der menschliche Geist nicht blos Fühlen, Erkennen, Wollen, sondern dahinter eine bestimmte Art

des Seins und Lebens, also eine Art Natur sei[1]), daß die Gnade diesen dunkeln Hintergrund des Geistes rein passiv bestimme, und daß dieses Verhältniß festgestellt werden müsse, ehe dessen Folgen in geistigen Acten beobachtet werden dürften, so ist diese mystische Psychologie eben unbrauchbar in theoretischer wie praktischer Beziehung. Diese Art von Mystik getraut sich, verständliche Vorgänge durch unverständliche Formeln zu erklären; sie ist ein unnützes Spiel mit Worten. Sie ist der Betrachtungsweise Melanchthon's völlig fremd; oder vielmehr die Anklage auf Pelagianismus trifft auch die Apologie der Augsburgischen Confession.

Daß endlich in dieser Urkunde bei dem eben gedeuteten Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung und den Functionen der religiösen Freiheit die Ausdrücke iustificare, iustum efficere, regenerare gleich gesetzt werden, bezeichnet nicht einen Rückfall in die katholische Betrachtungsweise. Die Concordienformel III. Epit. 7. 8. Sol. decl. 17. 18 hat dafür Sorge getragen, daß regenerare in der Apologie nur als absolvere a peccatis verstanden werden soll. Allein hiemit ist nicht erklärt, wie Melanchthon dazu gekommen ist, jene Ausdrücke, die auch er sonst unterscheidet und verschieden bezieht, gleichzusetzen und außerdem noch iustum efficere. Die letztere Formel versteht Melanchthon nicht in dem katholischen Sinne der caritas infusa; und wer ihm das aufbürden möchte, würde ihm fast ebenso viel Unrecht thun, wie Fricke[2]) mir thut, indem er gegen meine ausdrückliche Verneinung dieses katholischen Gedankens ihn für meine Meinung ausgiebt. Melanchthon kann von der iustificatio als iustum efficere nur sprechen, indem er von der imputatio iustitiae den Schein abwehrt, daß dadurch eine eingebildete Eigenschaft gesetzt werde. Nun ist aber die wirkliche Veränderung des Sünders darin nachgewiesen, daß er durch die Sündenvergebung, durch die Willensbestimmung Gottes, er sei um Christi willen deo acceptus (S. 70), zu dem ehrfürchtigen Vertrauen gegen Gott angeregt wird, welches der Act des neuen Lebens selbst ist. Diese Veränderung wird zugleich an den heiligen Geist geknüpft, jedoch nicht so, daß derselbe als übernatürliche Naturkraft mechanisch wirkte, sondern so, daß der

1) Vgl. Theologie und Metaphysik S. 42. 2. Aufl. S. 45.

2) Metaphysik und Dogmatik S. 7. Vgl. in der ersten Aufl. dieses Bandes S. 531.

Vorgang an dem Einzelnen nicht aufgezeigt werden kann, ohne daß seine Aufnahme in die Gemeinde der Gläubigen damit verbunden wird. Der heilige Geist deckt sich mit dieser Beziehung nothwendig. Melanchthon's Sprachgebrauch ist von ihm selbst nicht fortgesetzt worden, weil er auch die directe praktische Beziehung der Rechtfertigung auf die religiösen Functionen nicht wiederholt hat. Indem ich diese wichtige Lehre in ihr Recht einsetze, behalte ich die Frage vor, ob der hiemit verbundene Begriff der regeneratio einen weitern Gebrauch erfordert oder gestattet.

Das ehrfürchtige Vertrauen auf Gottes Schutz und Vorsehung in allen Lagen des Lebens, die Anrufung Gottes und die Geduld in den Leiden, welche Gott verhängt, ist, gemäß der Lehre Luther's und Melanchthon's in den beiden vorliegenden Schriften, der Inhalt der religiösen Freiheit über der Welt, in welcher der Gläubige seine Rechtfertigung erlebt, die Activität, welche durch die verzeihende Gnade Gottes angeregt wird, indem sie den bisherigen Sünder bestimmt, das Mißtrauen gegen Gott aufzugeben, welches mit dem ungelösten Schuldgefühl zusammen ist. Durch diese Veränderung religiöser Art, welche die Selbständigkeit des Gläubigen gegen die Welt feststellt, wird weiterhin der Gewinn persönlicher sittlicher Selbständigkeit erst möglich gemacht. Was im Katholicismus dem entspricht, ist nicht unter dem Titel des Glaubens zu suchen. Denn derselbe bedeutet eine Erkenntniß auf Auctorität Gottes hin, und hat im Verhältniß zur Gerechtmachung sein Wesen an der thätigen Nächstenliebe. Durch deren Ausübung wird ferner in ihrer Art die Hoffnung vollendet, welche in ihrer Richtung auf die ewige Seligkeit auch die anderen Bewährungen der Barmherzigkeit Gottes an der Weltstellung des Gläubigen umfaßt (S. 36). Die Hoffnung aber erfährt gemäß der Darstellung des Thomas eine eigenthümliche Einschränkung durch die Deutung des timor filialis. Hierüber lehrt Thomas (Pars II. 2. qu. 19) folgendes. Die Furcht hat direct ihre Beziehung auf ein Uebel, das zu vermeiden ist. Gott nun ist kein Uebel, kann also direct nicht gefürchtet werden; allein er kann gefürchtet werden, insofern von ihm oder verglichen mit ihm ein Uebel bevorsteht. Dieses ist entweder Strafe oder Schuld. Strafe ist ein Uebel als die Entziehung eines particularen Gutes, wenn sie auch nach dem Endzweck beurtheilt etwas an sich Gutes ist; die Schuld ist an sich ein Uebel, weil sie das richtige Verhältniß zum guten End-

zweck ausschließt. Die Strafe fürchtet man von Gott zu empfangen; die Schuld fürchtet man im Vergleich mit Gott. Die Furcht vor der Strafe ist die knechtische; die vor der Schuld die kindliche; denn das Kind fürchtet den Vater zu verletzen. Eine Mischung beider Arten ist der timor initialis, wie er am Anfang des Christenstandes sich findet. Die knechtische Furcht ist böse, sofern ihre Abneigung gegen die Strafe auf der Lust an der Welt beruht; sie ist wesentlich gut, wenn die Herkunft der Strafe von Gott gefürchtet, und dadurch angezeigt wird, daß Liebe zu Gott mit ihr verbunden ist; dadurch wird aber der Artunterschied zwischen der knechtischen und der kindlichen nicht aufgehoben. Das bewährt sich daran, daß beide als Anfang der Weisheit zu achten sind; aber die knechtische Furcht lenkt das menschliche Leben von der Sünde ab aus Rücksicht auf die Strafe der Sünde; die kindliche Furcht leitet das Leben direct nach den göttlichen Gründen, daß man Gott verehrt und ihm sich unterwirft, und ihm sich zu entziehen sich scheut. Die kindliche Furcht ist deshalb Gabe des heiligen Geistes und ist identisch mit der geistlichen Armuth, sofern derjenige, welcher sich Gott unterwirft, keinen Ruhm für sich sucht, und keinen Werth auf äußere Güter legt.

Durch den letzten Umstand ist es angedeutet, daß die kindliche Furcht vor Gott als das Princip nicht blos der Handlungsweise, sondern auch der Selbstbeurtheilung und der Weltanschauung gemeint ist. In dieser Beziehung verräth sie ihre Analogie mit der Freiheit eines Christenmenschen. Zugleich aber tritt der Gegensatz zwischen beiden Standpunkten deutlich hervor. Denn die katholische Gefühlsweise richtet sich ausschließlich nach der immer drohenden Möglichkeit der Verschuldung gegen Gott; die reformatorische nach der göttlich gewährleisteten Gewißheit, daß die Schuld getilgt und überhaupt die von Gott trennende Wirkung des wieder eintretenden Schuldgefühles aufgehoben ist. Ich sage nicht, daß in der christlichen Freiheit, nach Luther, die Gewißheit im Voraus enthalten ist, daß alle Verschuldungen, welche man möglicher Weise begehen wird, vergeben werden; aber eben so wenig wie diese Aussicht in der Freiheit der Kinder Gottes ausgedrückt ist, herrscht in ihr die Befürchtung neuer Verschuldungen vor. Mit der Geltung der christlichen Freiheit als des

möglichen und nothwendigen Standpunktes ist ferner nicht ausgeschlossen, daß die poenitentia bei Jedem lange genug auf den timor filialis gestimmt sein, und daß diese Stimmung momentan in das Gefühl der Versöhnung sich einmischen wird, so lange man lebt. Aber die Freiheit der Kinder Gottes hat den Sinn, daß jener Standpunkt der kindlichen Furcht nicht das höchste mögliche Ziel ist, sondern daß er höchstens als Durchgangspunkt erlebt wird. In der Erziehung der Kinder muß man gelegentlich dahin wirken, daß gewisse Unarten oder Temperamentsfehler nicht zum Ausbruch kommen; zu diesem Zweck muß die Aufmerksamkeit der Kinder dahin gelenkt werden, daß sie sich vor Verschuldungen der Art in Acht nehmen, also an die Möglichkeit derselben denken, sobald die Gelegenheit dazu auffordert. Allein die Erziehung würde ihrem Zweck zuwiderlaufen, welche eine solche Angst vor Uebertretung von älterlichen Geboten als durchgehende Stimmung des Kindes erzielen wollte. Solche Kinder würden niemals selbständig werden; sie würden je nach ihrem Temperamente durch solche Erziehung entweder eingeschüchtert und unfruchtbar für das Leben werden, oder ihre ängstliche Haltung würde in freche Unsittlichkeit umschlagen. Die Ueberlegenheit der christlichen Freiheit zeigt sich aber darin, daß mit der kindlichen Furcht, wie der Katholicismus sie als durchgehenden Charakterzug des christlichen Lebens meint, keine geschlossene religiöse Weltanschauung vereinbar ist. Denn wer sich immer zu hüten hat, daß er nicht in den einzelnen so verschiedenen Lagen des Lebens gegen den höchsten Endzweck, also gegen die Ordnung der sittlichen Welt sich vergehe, der gewinnt weder einen Ueberblick über seine eigene Stellung zur Welt, noch kann er dieselbe als Ganzes im Verhältniß zu sich so beurtheilen, wie es nöthig und wie es möglich ist, wenn man auf dem Grunde der Versöhnung freies Zutrauen gegen Gott hat. In der kindlichen Furcht erscheint endlich der positive Ausdruck für die im Katholicismus vorherrschend anempfohlene Ungewißheit des Heiles.

Indessen bietet der Katholicismus noch ein anderes Gegenstück zu der aus der Rechtfertigung im Glauben entspringenden religiösen Freiheit dar. Das ist die Freiheit des vertraulichen Umganges mit Gott, der in Christus seine Liebe offenbart, welche den vollkommenen Christen, den Mönchen und Nonnen als

die Krone ihrer Heiligung zugestanden wird[1]). Diese Freiheit besteht in der contemplativen Uebung der Gegenliebe, welche sich an dem Mitleid aufrichtet, das die Anschauung des aus Liebe sich erniedrigenden Gottes einflößt. Aber diese Freiheit wird auf dem Fuße der Gleichheit mit dem so angeschauten Gott geübt. In Christus dem Bräutigam werden alle Merkmale der Hoheit und Erhabenheit, alle Rücksichten der Ehrfurcht ausgeschieden, um mit dieser Gestalt Gottes alle Genüsse sinnlich gefärbter Zärtlichkeit auszutauschen. Diese Freiheit, welche nach der mystischen Einigung mit Gott, nach der unterschiedslosen Identität mit ihm strebt, begründet eine Heilsgewißheit, welche den timor filialis weit hinter sich läßt, aber als absichtliche Anspannung des Gefühls nur zu schnell von dem Eindruck der Oede, der Verlassenheit und Trockenheit abgelöst wird. In zwei Beziehungen ist diese Freiheit des Umganges mit Gott anders gestellt, als die Freiheit aus der Rechtfertigung im Glauben. Dieses Attribut erlebt der evangelische Christ, indem er mit seinem Vertrauen auf Gott in die Gemeinde der Gläubigen sich einreiht, und deren offenbare Bestimmung durch die verzeihende Gnade Gottes sich zu eigen macht. Der Mönch hingegen wird zu der beschriebenen Freiheit berechtigt, wenn er die Höhe der activen Heiligung erstiegen, sich also vor den Anderen ausgezeichnet hat. Ferner hat der evangelische Christ seine Freiheit aus der Rechtfertigung in den Nöthen des Lebens zu üben; dieser Anlaß fällt für die Mönche weg, welche sich denselben entzogen haben. Ist es erlaubt, die beiden Formen von Frömmigkeit mit einander zu verwechseln?

26. Es ist (I. S. 348) gezeigt worden, daß die Combination zwischen der Rechtfertigung und den religiösen Functionen des neuen Lebens, welche Melanchthon in der Apologie der Augsburgischen Confession vorgetragen hat, und welche die Frage nach der Art der individuellen Heilsgewißheit beantwortet, in den folgenden Schriften des Reformators nicht wieder vorkommt. Es ist derselbe Fall, wie mit Luther's Anknüpfung der positiven weltbeherrschenden Freiheit an die Rechtfertigung. In allen seinen späteren Schriften beschränkt er den Freiheitsertrag der Rechtfertigung auf den negativen Sinn der Freiheit von Gesetz und

1) Vgl. in Geschichte des Pietismus I. S. 46 ff. die von dem heiligen Bernhard (I. S. 116) entworfenen Grundzüge dieser Frömmigkeit.

Sünde. Ebenso wird die Erfahrung, die der Einzelne von der Vergebung der Sünden macht, fast nur in Luther's Katechismen mit der Stellung desselben in der Kirche verknüpft. Die am meisten praktischen Ideen der Reformation also sind der nachherigen lutherischen Theologie entgangen. Und dieser Mangel ist schon in den Schriften der Reformatoren selbst eingetreten, bis der Schaden dadurch verschärft wird, daß Johann Gerhard den Glauben an Gottes Vorsehung zur natürlichen Theologie schlägt. So treu ist dieser rechtgläubige Theolog der Augsburgischen Confession, daß er dem natürlichen, also dem sündigen Menschen das Vertrauen auf Gott möglich sein läßt, welches in der leitenden Lehrurkunde demselben gerade abgesprochen wird. Trotzdem dauert in der Asketik die Werthlegung auf jene religiösen Functionen fort; wenn auch in anderer Motivirung, sei es wie bei Arndt durch das Vorbild Christi, oder wie bei Scriver durch die Gotteskindschaft. Nur Stephan Praetorius leitet die Freudigkeit der Lebensanschauung und persönlichen Haltung direct aus der Rechtfertigung ab. Im Anschluß an die Darstellung des Apostels Paulus entwickelt den Zusammenhang, welchen Melanchthon aufgezeigt hat, der reformirte Theolog Peter Dumoulin der Jüngere[1]). Er geht davon aus, daß die Versöhnung durch das Verdienst Christi den Frieden mit Gott für alle diejenigen erworben hat, welche sich mit wahrem Glauben auf Christus richten. In der Versöhnung haben dieselben die Vergebung der Sünden und das Recht der Kinder Gottes empfangen, und sind hiedurch mit Freude erfüllt. Auch wenn sie täglich um Vergebung der Sünden bitten müssen, so stört das nicht ihren Frieden mit Gott; denn sie bitten darum den Vater. Wie nun aber mit der Sünde nicht nur die Verfeindung zwischen Mensch und Gott, sondern auch die Zwietracht des Menschen mit der Welt und mit sich selbst begründet war, so zieht der durch die Versöhnung gewonnene Friede mit Gott zunächst den Frieden des Menschen mit sich selbst, den Frieden mit den Creaturen, und den mit den anderen Menschen nach sich. Dieser erscheint in der Bereitwilligkeit zu verzeihen; jener in dem Genuß alles zeitlichen

1) Canonicus zu Canterbury, gestorben 1684. Traité de la paix de l'âme et du contentement de l'esprit. Amsterdam 1675. Von den fünf Büchern dieses Werkes gehört hieher das erste de la paix avec dieu. Die anderen sind moralischen Inhaltes. Ein Abdruck dieser Schrift ist erschienen zu Paris 1840.

Segens als der Zeugnisse der Güte Gottes, der mit uns versöhnt ist. Hierin erprobt man die väterliche Sorge Gottes durch das ganze Leben hindurch; als Fügungen der Güte Gottes werden Wohlsein und Uebel als gleich gut empfunden, da nach Paulus alle Dinge zu unserem Besten bestimmt sind, und da die Leiden, die man in diesem Sinne erfährt, die Liebe zu Gott steigern. Um den Frieden mit Gott zu bewahren, bedarf es des Dienstes gegen Gott, des Gebetes. So wie es aus der Gewißheit der Versöhnung durch Christus hervorgeht, und unsere Unterordnung unter Gott bethätigt, ist es zugleich die Uebung unserer durch Christus erworbenen Freiheit Gott zu nahen; indem es den Frieden mit Gott in allen Bedürfnissen des Lebens festzuhalten sucht, erzeugt es Glaube, Liebe, Hoffnung, Geduld. Der hauptsächliche Gebrauch desselben aber ist das Lob Gottes für seine Wohlthaten im Allgemeinen und für die Bewährung seiner erlösenden Barmherzigkeit im Besondern, und dies ist der Anfang des ewigen Lebens. Der Friede gegen Gott hat durch Christi Werk hindurch seinen Grund in der Liebe Gottes; wie nun diese die Gegenliebe hervorruft, so ist diese Willensrichtung die fortwährende Nahrung des gläubigen Vertrauens, welches den von Christus erworbenen Frieden umfaßt. Dasselbe wird unterstützt durch die Hoffnung, bewegt sich in dem guten Gewissen, und findet endlich die Probe seiner Giltigkeit in der Uebung der guten Werke.

Inzwischen aber hatte man unter Lutheranern wie Calvinisten, da der Gedanke der Rechtfertigung ohne seine praktische Zweckbeziehung überliefert und unverständlich geworden war, die mittelaltrigen Vorbilder des bräutlichen Umgangs mit dem Heilande, und der formalen Selbstverleugnung, der quietistischen Mystik für die Zwecke der Erbauung wieder wirksam gemacht. Daß Johann Arndt diese Methode wieder erneuerte und in dem Vorbild Christi zugleich die activen religiösen Tugenden des lutherischen Protestantismus vorgezeichnet fand, verräth einen gemischten Geschmack, welcher durch die Entscheidung Luther's gegen die Mystik nicht geleitet worden ist. Schon am Anfang des 17. Jahrhunderts begann überhaupt die Fälschung der Geschichte der Reformation durch die Folgerungen, welche man an Luther's Empfehlung der „deutschen Theologie“ und Billigung Tauler's knüpfte. Durch diese Umstände meinte man zu beweisen, daß Luther eigentlich nur

die Mystik zum Siege geführt habe[1]); beachtete jedoch nicht, daß seit 1518 Aussprüche Luther's über die Mystik von entgegengesetzter Art vorliegen (S. 95). Nachher ließ man sich durch die Stellung, welche die katholischen Auctoritäten gegen den Quietismus einnahmen, zu der Annahme verleiten, daß wie Zinzendorf (I. S. 595) sagt, die Lehre der Molinisten von der uninteressirten Liebe zu Gott präcis mit dem 20. Art. der Augsburgischen Confession übereinstimme. Und Gottfried Arnold und Tersteegen feierten die quietistischen Einsiedler und Nonnen spanischer, italienischer und französischer Herkunft als die Verwandten der lutherischen Reformation. Allerdings dauert daneben die von der öffentlichen Lehre durchaus nicht unterstützte Werthlegung auf die Vorsehung Gottes in der Liederdichtung fort, deren Erzeugnisse in den kirchlichen Gebrauch gelangten. Selbst solche Dichter, welche sich vorherrschend in den Beziehungen der Bräutigamsliebe und in der sinnlichen Intuition der Wunden und des Blutes Christi nach mittelaltrigen Mustern bewegen, vermögen zugleich dem Danke für die Wohlthaten Gottes vollen Ausdruck zu verleihen. Alle diese Dichter reflectiren nicht darauf, aus welchem Lehrmotiv ihr Vertrauen und ihre Ergebung gegen Gott, ihr Dank und ihre Erklärungen der Geduld abzuleiten sind. Sie sind eben darum weit davon entfernt, mit Johann Gerhard vorauszusetzen, daß sie blos das Recht des natürlichen Menschen zum Ausdruck bringen. Aber gerade daran ist die Thatsache zu constatiren, daß der praktische Ertrag der religiösen Welt- und Lebensansicht Luther's in der nach ihm genannten Kirche nicht verloren worden ist. Derselbe Charakterzug durchdringt auch den Pietismus, welcher auf dem Boden dieser Kirche entstanden ist. Er ist dasjenige, was an Francke's Lebensführung am deutlichsten hervortritt. Die Nachweisung der Vorsehung Gottes ist das Hauptthema in den Selbstbiographieen oder den Tagebüchern, welche mit dem Pietismus auftreten, von Petersen, Canstein, Joh. Jak. Moser, Bogatzky, Jung-Stilling. Es läuft hiebei allerlei Kleinlichkeit mit unter, und gelegentlich auch die Selbstsucht, in welcher z. B. Petersen zeigt, wie Gott seine Feinde mit jähem Tod oder anderen Plagen heimgesucht hat. Auch Edelmann hat

1) Dagegen ist noch heut lehrreich zu lesen Gottl. Wernsdorf, Aufrichtige und in Gottes Wort gegründete Meinung von der mystischen Theologie. Wittenberg 1729. Vgl. Gesch. des Pietismus II.

diese Betrachtungsweise aus seiner pietistischen Epoche beibehalten, als er sich zur natürlichen Religion bekannte. Dem reformirten Pietismus ist diese Lebenspraxis ursprünglich fremd; er ist vielmehr auf Einschüchterung als auf das Vertrauen gegen Gott angelegt[1]). Stilling ist deshalb vielmehr auf der lutherisch-pietistischen Bahn.

Die in den Gebrauch der lutherischen Kirche aufgenommenen Lieder, welche die Vorsehung Gottes preisen, sind der einleuchtendste Beweis dafür, was im Sinne dieser Kirche individuelle und gemeinschaftliche Frömmigkeit ist. Ich würde fürchten Ueberflüssiges zu sagen, wenn ich mich nicht darauf beschränkte, an den Liedern von Paul Gerhardt die charakteristischen Bedingungen des Gesichtskreises dieser Dichter hervorzuheben. Der specielle Vorsehungsglaube, der alle Erfahrungen von Freude und Leiden unter die Güte Gottes subsumirt, wird von Gerhardt wiederholt in einer zeitlichen Reihe von der Geburt bis zum Tode ausgeführt. In dieser Reihe erscheint denn auch die dankbare Anerkennung der Erlösung durch Christus als ein Glied neben anderen. Darin aber ist nichts weniger ausgedrückt, als daß die Vorsehung Gottes dem Dichter abgesehen von der Erlösung, als Gegenstand blos natürlicher Erkenntniß, wie den Dogmatikern feststände. Vielmehr sind alle Lieder der Art aus der zweifellosen Voraussetzung der Erlösung durch Christus entworfen, die sich wenn auch in noch so leiser Anspielung, daß Gott mein Gott ist, daß ich sein Kind bin, deutlich genug kund giebt. Die zahlreichen Nachbildungen von Psalmen unter Gerhardt's Liedern erlaubten kaum eine andere Art der Anlage. Aber in zwei Liedern tritt es greifbar hervor, daß die Gemeinschaft mit Gott durch Christus für ihn der wirksame Erkenntnißgrund der allgemeinen Vorsehung Gottes, daß die Versöhnung der Quell des religiösen Freiheitsgefühles ist, in welchem das Gemüth die Seligkeit erlebt. Ich meine das Lied: „Warum sollt' ich mich denn grämen? hab' ich doch Christum noch; wer will mir den nehmen?" und das aus Röm. 8 geschöpfte Lied: „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich". Freilich der schulmäßige Begriff der Rechtfertigung klingt in keines dieser Lieder hinein; ich wüßte auch nicht, wie sich derselbe in der poetischen Rede ausnehmen würde; aber wer will in

1) Geschichte des Pietismus I. S. 309.

Abrede stellen, daß in diesen Liedern die Praxis des Glaubens, welcher sich auf die Rechtfertigung und Versöhnung durch Christus stützt, ihren classischen Ausdruck findet!

Worin besteht wohl der Abstand zwischen den geistlichen Dichtungen Gellert's und denen von Paul Gerhardt? Man würde sehr irren, wenn man den spätern Dichter einfach als Repräsentanten des Rationalismus ansähe. Er ist vielmehr in Hinsicht des Dogma durchaus correct; und seine den großen christlichen Festen gewidmeten Lieder drücken die Zustimmung zu der überlieferten Auffassung von Christi Geburt, Tod, Auferstehung, Erhöhung zur Herrschaft über die Welt mit großer Wärme und unzweifelhafter Aufrichtigkeit aus. Neben diesen Liedern stehen nun diejenigen, welche Gott als den Regenten der Welt und als den gütigen Lenker der menschlichen Schicksale preisen; auch sie empfehlen sich durch die Frische der Empfindung ebenso wie durch den Ernst des Vertrauens auf Gott. Allein das Christenthum Gellert's ist aus der Schule der Dogmatik hervorgegangen; in dieser Ueberlieferung steht die Wahrheit der Weltregierung und speciellen Vorsehung Gottes nur neben der Wahrheit seiner Versöhnung durch Christus zum Zwecke der Sündenvergebung. Das eine ist Glaubensartikel und das andere auch. Aber die Wahrheit der Vorsehung Gottes wird von der Dogmatik nicht blos für die Offenbarung in Anspruch genommen, sondern auch als Erzeugniß des natürlichen Erkennens ausgegeben[1]). Nun würde es dem Charakter der Dichtung widersprechen, wenn in den Liedern über die göttliche Vorsehung und Weltleitung eine Reflexion auf die eine oder die andere Quelle ihrer Erkenntniß hervorträte, und dieses ist um so weniger zu erwarten, als auch die „Ehre Gottes aus der Natur" sich positiv an das Vorbild von Psalmen anschließt. Aber die Indifferenz dieser Lieder gegen diejenigen von heilsgeschichtlichem Inhalt ist unverkennbar, so daß, wenn man diese bei Seite setzt, der Dichter jener auch Deist sein könnte. Dieser Eindruck aber ist dadurch bedingt, daß in Gellert's Liedern über Gottes Vorsehung der positive Hintergrund der Versöhnung fehlt, aus welcher Gerhardt seine befriedete Weltanschauung geschöpft hat. Ein zweites Merkmal des Abstandes zwischen beiden liegt darin, daß Gellert von

---

1) Baier I. 5, 3. Dari providentiam divinam, praeterquam quod ex lumine naturae constat, ex scriptura clarissimum est.

der anerzogenen dogmatischen Orthodoxie aus allerdings in dem Uebergang zum Rationalismus begriffen ist, sofern er den Antrieb zum tugendhaften Handeln theils in die Betrachtung der göttlichen Erlösungsgnade einmischt, theils den Erfahrungen derselben überordnet[1]). Man könnte ja nun sagen, daß die angeführten Fälle nicht dogmatisch incorrect seien, da die Gewißheit der Sündenvergebung nur zuverlässig ist, wenn man zugleich in der sittlichen Thätigkeit begriffen ist, und da die Momente, in denen man sich der göttlichen Verzeihung durch Christus versichert, in den Rahmen des thätigen Lebens fallen. Aber daß die Andacht und die Dogmatik verschiedene Rücksichten befolgen müssen, ist wohl im Allgemeinen klar. In der Andacht nämlich hält man die Beurtheilung seiner selbst durchaus in dem Schema der Unterordnung unter Gott, und jede auch noch so bedingte Reflexion auf die eigene Selbstthätigkeit unterbricht die Andacht. Andererseits ist ein Lied, wie das zweite, überhaupt kein religiöses Lied, weil es die Selbständigkeit des Frommen im sittlichen Handeln schildert. Daß aber

---

1) Sämmtliche Schriften (1775) 2. Band. S. 199. 200 finden sich in dem schönen Passionslied: „Herr stärke mich, dein Leiden zu bedenken“ folgende Strophen:

Unendlich Glück, du littest uns zu gute.
Ich bin versöhnt mit deinem theuren Blute.
Du hast mein Heil, da du für mich gestorben,
Am Kreuz erworben.
So bin ich denn schon selig hier im Glauben?
So wird mir nichts, nichts meine Krone rauben?
So werd' ich dort, von Herrlichkeit umgeben
Einst ewig leben?
Ja wenn ich stets der Tugend Pfad betrete,
Im Glauben kämpf', im Glauben wach' und bete:
So ist mein Heil schon so gewiß erstrebet,
Als Jesus lebet.

Andererseits S. 128:

Wer Gottes Wege geht, nur der hat großen Frieden,
Er widersteht der bösen Lust;
Er kämpft, und ist des Lohns, den Gott dem Kampf beschieden,
Ist seiner Tugend sich bewußt.
Gott hat er allezeit vor Augen und im Herzen,
Prüft täglich sich vor seinem Thron,
Bereut der Fehler Zahl und tilgt der Sünden Schmerzen
Durch Jesum Christum seinen Sohn.

diese moralischen Betrachtungen der Andacht gleichgesetzt werden, entspricht der Mischung von Religion und Moral, welche den Rationalismus bezeichnet. Dieselbe liegt aber noch weit außer dem Gesichtskreise von Gerhardt.

Es ist hier nicht der Ort, auf die Entstehung des Rationalismus zurückzukommen (I. S. 366); ich kann aber nicht unterlassen zu bemerken, daß die Stellung, welche Gellert einnimmt, der Hypothese, daß der Rationalismus der einfache Abfall vom dogmatischen Glauben sei, nicht günstig ist. Denn in seiner persönlichen Ueberzeugung verbindet er, was nachher überall sich geschieden hat; und daß er die allgemeine Vorsehung Gottes nicht gemäß der Versöhnung durch Christus versteht, hat die orthodoxe Dogmatik an ihm verschuldet. Aber als die Aufklärungstheologie den Dogmen absagte, um die moralische Bestimmung des Christenthums in ungetrübtes Licht zu setzen, behielt sie den Fuß auf dem Vorsehungsglauben als der eigentlich religiösen Function. Die Emphase, mit der diese Wahrheit als der Ausdruck der Religion hervorgehoben wurde, widerlegt die Annahme, daß hier die theoretische Reflexion wirksam gewesen ist, welche sonst diese Richtung beherrscht. Der Vorsehungsglaube, den der Rationalismus vor und nach Kant verkündigt[1]), ist die Fortsetzung des subjectiven Christenthums, dessen Ausprägung von Luther herrührt. Aber die Form und der Gehalt dieser Function ist allerdings im Rationalismus verändert worden. Einmal tritt der Irrthum ein, daß die Liebe Gottes eine Wahrheit der natürlichen Religion sei (I. S. 403), und dadurch wird die Anerkennung der Vorsehung Gottes außer Verhältniß zu der Versöhnung durch Christus gesetzt. Ferner folgt daraus, daß die Ergebung in Gottes Willen eine veränderte Farbe der Empfindung annimmt. Welche Straffheit und Tapferkeit des Selbstgefühls knüpft sich an die Aneignung der paulinischen Aussprüche, daß nichts, weder Tod noch Leben, weder Gegenwart noch Zukunft den Gläubigen erschüttern kann, daß alles demselben als Eigenthum angehört. Hingegen die

---

1) Vgl. J. Fr. W. Jerusalem, Fortgesetzte Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Nachgelassene Schriften erster Theil. 1792. Heinr. Sander, Ueber die Vorsehung. 3 Theile (2 Aufl. des 1. u. 2. Th.) 1784. 85. Insbesondere Wegscheider, Institutiones theologiae II. 5, 107.

Empfindung des aufklärerischen Vorsehungsglaubens ist in vielen Fällen kleinlich, weichlich, sentimental. Endlich folgt aus dem oben bezeichneten Grunde, daß sich die Aufklärung wieder in das alttestamentliche Dilemma von Würdigkeit und Glückseligkeit verfängt, und dasselbe nur durch das Postulat jenseitiger Ausgleichung löst; während das christliche Bewußtsein der Versöhnung den Contrast zwischen Würdigkeit und Glück schon in jedem Momente der Gegenwart überwindet.

Leider läßt die deutsche Theologie, welche gegen den Rationalismus reagirt hat, fast durchaus die umfassende und authentische Aneignung des Gedankenkreises vermissen, welcher die Lehre von der Rechtfertigung im Glauben zur Ableitung der religiösen Selbständigkeit gegen die Welt in dem Vertrauen zu dem Vater Jesu Christi entfaltet. Schleiermacher hat sich darauf beschränkt, in dem Begriff der Versöhnung als dem zweiten Attribute des Wirkens Christi neben der Erlösung die Aufhebung des Strafwerthes der Uebel für den Erlösten auszudrücken (I. S. 515). Er hat damit nichts weiter gethan, als daß er eine Bestimmung an die Lehre vom Werke Christi herangezogen hat, welche die alten Theologen als beiläufige Bemerkung zu der Lehre von der Strafe der Sünde hinzugefügt haben. Hingegen hat Nitzsch[1]) den Gegenstand in seinem ganzen Umfange berührt; um so mehr ist zu bedauern, daß er ihm keine ausführliche Entwickelung unter dem subjectiven Gesichtspunkte gewidmet hat, zu welcher die Anlage seines Werkes ihn auffordern durfte. In dem Maße, als die neueren Dogmatiker sich nach dem Schema der lutherischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts gerichtet haben, mußte ihnen die Beziehung der Rechtfertigung aus dem Glauben auf die bezeichneten religiösen Functionen entgehen. Nun könnte man erwarten, daß dieselben ihren Platz in der Ethik fänden, zumal wenn man,

---

1) System der christl. Lehre (6. Aufl.) § 144: Der Glaube an den Namen des Herrn als die Bedingung aller Gottgefälligkeit und Seligkeit schließt jederzeit die Verehrung des Gottes der Gnade und der Wahrheit in sich, besteht überall in einem Herausgehen des Selbstgefühls aus dem eigenen Macht- und Werth- und Rechtsgefühle und in einem Eingehen in die jedesmal bezeugte Mittlerschaft Gottes, und bezieht sich nicht allein auf das ursprüngliche Vertrauen auf Gottes unsichtbares Wirken, sondern erzeugt auch dem Unglück, der Prüfung in Noth und Tod gegenüber jedes Vertrauen und jede Treue und jeden Trost aus sich selbst.

wie Harleß, in derselben die christliche Selbsterkenntniß und die Erkenntniß des subjectiven Christenstandes zur Darstellung bringen will. Aber ich habe in der „Christlichen Ethik" des Genannten keine Spur davon gefunden, worin der Gläubige sich als Kind Gottes erkennt, und welche Weltanschauung und Selbstbeurtheilung aus der Rechtfertigung oder Versöhnung folgt. Dieses Thema scheint weder in der Dogmatik noch in der Ethik seinen Ort zu finden; wahrscheinlich weil es eigentlich in jeder dieser Disciplinen vorkommen muß. Anerkannt ist es von Martensen[1]), allerdings auffallender Weise als Folgerung aus der Lehre von der Erwählung. Er bezeichnet nämlich die Erwählten als die eigentlichen Offenbarungspunkte für die göttliche Vorsehung, und erläutert diese Combination durch Röm. 8, 28—39. Aber das Gebet hat er nicht auf diese Verbindung zurückgeführt, und er hat unbeachtet gelassen, daß Paulus zunächst den Gedanken der Rechtfertigung als den Grund der Heilsgewißheit der Gläubigen geltend macht, welche sie über alle Dinge erhebt, und nicht den Gedanken ihrer Erwählung. Hingegen hat Chr. Fr. Schmid[2]) der Lehre von der Gotteskindschaft ihre Stelle in der christlichen Ethik angewiesen. Hier wird die Ergebung, die Dankbarkeit und das Vertrauen auf Gott, dann das Gebet, endlich die Demuth als die Functionen jenes Standes eingeführt, und ihre biblische Begründung festgestellt. Es ist hiefür gleichgiltig, ob die einzelnen Tugenden der christlichen Selbsterhaltung und Selbstbildung aus jenen religiösen Functionen mit Recht abgeleitet werden, wie es von Schmid geschieht. Aber die Aufnahme jener Aufgabe in die Ethik bewährt den wohlbegründeten Ruf desselben als eines biblischen Theologen im besten Sinne. Auch Hofmann bezeugt seine Unabhängigkeit von der Ueberlieferung der dogmatischen Schemata, indem er im „Schriftbeweis" den religiösen Functionen ihren Ort einräumt. In dem 7. Lehrstück, 2. Hälfte § 2—4 wird das Verhalten des Christen zu Gott bezeichnet als die Beweisung seiner Freiheit in Liebe und in Demuth gegen Gott, als die Beweisung seiner Seligkeit in Freude an Gott und Dankbarkeit gegen ihn; ferner in Bezug auf die eigene menschliche Natur als die Beweisung der Freiheit im Haß der Sünde und dem Glauben

1) Christliche Dogmatik S. 427.
2) Christliche Sittenlehre S. 638 ff.

an Gott, als die Beweisung der Seligkeit im Schmerz um den Tod und in der Hoffnung zu Gott. Dieses Schema wird nun auch an dem Verhältnisse des Christen zur Welt so durchgeführt, daß die demüthige Liebe gegen die Welt und die dankbare Freude an ihr mit dem Haß gegen die Sünde und dem Schmerz über sie und mit dem Glauben und der Hoffnung für die Welt verbunden wird. Endlich schließt sich daran das Gebet als die Bethätigung dieser Gesinnung im unmittelbaren Verhältnisse zu Gott. In diesem Schema finden die heimathlosen religiösen Functionen Aufnahme. Allein sie sind hier mit fremdartigen Dingen verbunden, mit dem Haß gegen die Sünde und mit dem Schmerz um den Tod, der noch dazu für eine Beweisung der Seligkeit ausgegeben wird. Hingegen ist die Wahrheit zu vermissen, daß der Christ zu dem Leidenskreuz das umgekehrte Verhalten ausübt wie der natürliche Mensch. Es käme nun darauf an, daß der Schriftbeweis für diese Sätze Hofmann's aus den apostolischen Vorstellungen richtig und vollständig geführt würde. Indessen diese Seite der Sache ist nicht zu genügender Darstellung gelangt.

In der Definition der Rechtfertigung oder Versöhnung, und in der Feststellung ihrer Beziehungen habe ich mich eines Stoffes bedient, welcher theils von den Dogmatikern der classischen Zeit, theils von den Reformatoren und den lutherischen Symbolen entlehnt worden ist. Die Zusammenstellung und Ordnung dieses Lehrstoffes ist nicht möglich gewesen, ohne daß einzelne Beziehungen, auf welche von Hause aus Gewicht gelegt worden ist, modificirt worden sind; zugleich sind Gedanken, welche ohne gegenseitige Beziehung bei den Dogmatikern neben einander vorkommen, auf einander reducirt oder überhaupt gesichtet worden. Allein im Ganzen steht die Lehre von der Rechtfertigung, welche in den drei Capiteln dargestellt ist, in directer Continuität mit der Absicht der Reformatoren und den Lehrurkunden der lutherischen Kirche; namentlich ist das der Fall mit der praktischen Beziehung der Rechtfertigung, mit ihrer Bedeutung als des Schlüssels zu der Eigenthümlichkeit der Welt- und Lebensanschauung, welche die Reformation in Geltung gesetzt hat. Auf diesem Punkte versagt die Dogmatik, welche von dem Vorurtheil begleitet ist, daß sie den symbolischen Büchern auf Schritt und Tritt folge. Dieselbe ist jedoch nicht blos in dem vorliegenden Falle sehr gleichgiltig gegen die Lehrurkunden der Reformation geworden. Demgemäß ist

1) die Frage nach der individuellen Heilsgewißheit unlösbar, wenn sie in einer Form vorgestellt werden soll, in der sich das Subject passiv verhielte,
2) wird die individuelle Heilsgewißheit weder durch den activen Bußkampf noch durch die Beachtung der begleitenden sittlichen Thätigkeit sicher gestellt,
3) wird die individuelle Heilsgewißheit aus der Rechtfertigung in dem Vertrauen auf Gott in allen Lagen des Lebens, insbesondere in der Geduld von dem erlebt, welcher sich durch seinen Glauben an Christus in die Gemeinde der Gläubigen einreiht.

Viertes Capitel.

Die Lehre von Gott.

27. Das Unternehmen von Theologie ist in der heidenchristlichen Kirche aus dem Vertrauen entsprungen, daß der positive Gedanke von Gott als dem Vater Christi und von Christus als dem Sohne Gottes als allgemein vernünftige Wahrheit im Verhältniß zu der Welterkenntniß, über welche man verfügte, zu erweisen sei. Dieses Vertrauen ist durch die mannigfachen Wendungen, welche die Geschichte der Theologie und der Philosophie genommen hat, nicht bestätigt, sondern vielmehr gründlich erschüttert worden. Einmal kann man sich nicht mehr verhehlen, daß die griechischen Väter den Gedanken von Gott und Christus auf Begriffe von dem Urgrund und Mittelgrund der Welt hinausgeführt haben, welche der spätern eklektischen griechischen Philosophie eigenthümlich sind und den ursprünglichen Sinn jener Größen nicht decken und nicht erschöpfen. Andererseits behält die heidenchristliche Theologie stets vor, daß die christliche Religion ein Element darbietet, welches alle Welterkenntniß überragt, nämlich den Zweck und die Mittel der Seligkeit der Menschen. Welcher Inhalt immer in diesem Wort gedacht worden ist, so drückt es ein Ziel aus, dessen Erkenntniß durch die Philosophie nicht erreicht und dessen Verwirklichung durch die natürlichen Mittel der Menschen nicht gesichert wird, sondern von dem positiven Charakter der christlichen Religion beherrscht ist. Deshalb ist die Theologie der griechischen Väter nicht blos Kosmologie, sondern hauptsächlich Erlösungslehre; aber die Kosmologie, auf welcher die Erlösungslehre aufgebaut wird, ist mit den von Platon und den Stoikern entlehnten Begriffen ausgeführt. Die Scholastiker setzen dieses Verfahren fort, und Thomas von Aquinum giebt darüber eine

Auskunft, welche mit dem Urtheil über die griechische Theologie übereinstimmt. Denn darin, daß das Christenthum die Seligkeit verbürgt, erkennt er eine Bestimmung der Menschen, welche in ihrer Erschaffung durch Gott nicht vorgesehen, in ihrem natürlichen Bestande nicht eingeschlossen ist, durch ihren Vernunftgebrauch nicht begriffen wird. Aber diese Besonderheit des Christenthums wird nicht als der Schlüssel für die gesammte Weltanschauung verwendet, sondern durch eine allgemein vernünftige Theologie unterbaut, deren Stoff gegen das Christenthum gleichgiltig und deren Herkunft aus der griechischen Philosophie unverkennbar ist. Dieses Verfahren wird auch in der hergebrachten Theologie bei uns fortgesetzt (S. 4). Indessen ist die Theilung des theologischen Erkenntnißstoffes in vernunftgemäße Sätze und in Sätze aus der Offenbarung eine Methode, deren Giltigkeit nicht mehr feststeht. Im Gegensatz zu ihr ist allmählich die Behauptung wirksam geworden, daß die Religion und das theoretische Welterkennen verschiedene Geistesfunctionen sind, welche, wo sie denselben Gegenständen zugewendet sind, auch nicht theilweise sich decken, sondern im Ganzen aus einander gehen. Diese Verschiedenartigkeit muß man genau feststellen, ehe entschieden werden kann, welcher Gebrauch in der wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Religion von der allgemeinen Welterkenntniß zu machen ist.

Ist die Religion in allen Fällen Deutung eines Verhältnisses der Menschen zu Gott und zur Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes zum Zwecke der Seligkeit der Menschen, so ergab sich aus der fortschreitenden Einsicht in die Geschichte der Religionen die Aufgabe, einen allgemeinen Begriff der Religion aufzustellen, unter dem alle einzelnen Arten derselben die Bestimmung ihrer Eigenthümlichkeiten fänden. Allein diese Aufgabe enthält nicht geringe Schwierigkeiten, und trägt zu dem Verständniß des Christenthums weniger bei, als man vielfach erwartet. Die Formel, mit welcher eben die Religion im Allgemeinen bezeichnet worden ist, macht nicht den Anspruch, eigentliche Definition des Gattungsbegriffs von Religion zu sein. Denn dafür ist sie nicht unbestimmt genug. Die Begriffe Gott, Welt, Seligkeit, welche gebraucht worden sind, haben ein so direct christliches Gepräge, daß sie auf die anderen Religionen nur vergleichsweise passen; d. h. man müßte die verschiedenen Modificationen, welche sie in den Religionen erfahren, zugleich angeben, um den

Allgemeinbegriff der Religion anzudeuten. Denn neben dem Einen Gott kommt die Vielheit oder die Zweiheit oder die Androgynie der Gottheit, ferner die Anerkennung der erhabenen Macht in den Geistern der Verstorbenen in Betracht. Das Verhältniß der Gottheit zur Welt modificirt sich danach, ob die Welt als Einheit vorgestellt wird oder ob dieses undeutlich bleibt oder ob nur die nächste Umgebung als die Welt des bestimmten wilden Stammes anzusetzen ist, ferner danach, ob die göttlichen Wesen mit Naturkräften und Erscheinungen identificirt, oder von der Natur und Schöpfung unterschieden, ob sie im letztern Fall ein mehr negatives oder ein mehr positives Verhältniß zur Welt einnehmen. Endlich bei der Seligkeit handelt es sich um die Fälle, daß blos irgend welche zufällige Güter durch die Verehrung oder Beschwörung der erhabenen Mächte erstrebt werden, oder daß die Vorstellung von einem höchsten Gute gebildet wird, dann wieder daß dieses in der Welt oder abgesehen von der Welt oder daß es in einer Combination beider Rücksichten gesucht wird. Bieten also die geschichtlichen Religionen auf jedem dieser Punkte eine Fülle von Art- und Unterartbestimmungen dar, welche in dem Allgemeinbegriff der Religion keinen Ort finden, so wird eben schon die Sprache keine genügend unbestimmten oder neutralen Ausdrücke darbieten, um den gesuchten Allgemeinbegriff der Religion auszudrücken. Es würde aber auch nicht möglich sein, die oben erörterten Modificationen der einzelnen Glieder der Definition an ihrem Orte auszusprechen, ohne dasjenige undeutlich zu machen, worauf es vorgeblich ankommt.

Mag man nun den allgemeinen Begriff der Religion in weniger oder mehr deutlichem Umrisse gewonnen haben, so hat man daran, wie an allen allgemeinen Begriffen einen Leitfaden für die Bestimmung der Hauptmerkmale der Arten von Religion. Wenn sich also an allen übrigen Religionen mit Leichtigkeit feststellen läßt, daß die Erkenntniß von Welt, die in ihnen geübt wird, nicht uninteressirt theoretisch, sondern nach praktischen Zwecken bemessen ist, so dient dieser Umstand, indem er vorläufig in den allgemeinen Begriff aufgenommen wird, dazu, daß die in der christlichen Kirche aufgekommene entgegengesetzte Verwerthung der theoretischen Welterkenntniß zunächst beanstandet, danach aber als etwas Zufälliges vom Begriff der christlichen Religion ausgeschieden wird. Der Allgemeinbegriff von Religion findet in der Er-

forschung des Christenthums regulativen Gebrauch. Ich wünsche, in dieser Beziehung sehr genau von Solchen unterschieden zu werden, welche von dem allgemeinen Begriff der Religion bei der Deutung des Christenthums constitutiven Gebrauch machen. Denn wenn dieses Verfahren nicht mehr in Analogie mit der Scholastik geübt wird, sondern so, daß man wegen des allgemeinen Begriffs der Religion auch nur momentan gegen die eigene christliche Religion gleichgiltig sein soll, um deren Sinn sich aus den Bedingungen des allgemeinen Begriffs deuten zu lassen, so dient dieses zur Untergrabung der christlichen Ueberzeugung. Diese aber bleibt nothwendig vorbehalten, indem man als Theolog einen wie immer beschaffenen allgemeinen Begriff von Religion zum regulativen Gebrauch bildet. Nämlich zugleich lehrt die Beobachtung und Vergleichung der einzelnen geschichtlichen Religionen, aus welchen der allgemeine Begriff abstrahirt wird, daß dieselben nicht blos im Verhältniß von Arten, sondern zugleich in dem von Stufen zu einander stehen. Die Ausprägung der Hauptmerkmale in den Religionen ist je und je reicher und bestimmter, ihr Zusammenhang geschlossener, ihre Ziele menschenwürdiger. Diese Betrachtungsweise eröffnet fruchtbarere Aussichten, als die Abstraction des Allgemeinbegriffs der Religion und wieder die Vergleichung der geschichtlichen Religionen als Arten dieser Gattung darbietet. Denn hierin werden die Religionen blos wie Naturerscheinungen behandelt. In dem andern Falle gelten sie als Glieder der geistigen Geschichte der Menschheit. Wenn nun das Stufenverhältniß der Religionen nachzuweisen eine wissenschaftliche Aufgabe ist, welche einer unparteiischen, vorurtheilsfreien Lösung wartet, so kommt in Betracht, daß mehrere Religionen den Anspruch machen, die höchste Stufe über allen anderen einzunehmen, wie das Christenthum und der Islam, und daß Buddhisten und Hindus, welche das Christenthum kennen gelernt haben, Gründe angeben, welche die Ueberlegenheit ihrer Religionen über die christliche darthun sollen. Wenn wir also als Christen die Stufenreihe der Religionen danach bestimmen, daß im Christenthum alle überboten sind, in ihm die Tendenz aller anderen zum vollkommenen Abschluß gekommen ist, so scheint hierin der Anspruch auf Allgemeingiltigkeit dieser Erkenntniß dem Vorurtheil der eigenen particularen Ueberzeugung aufgeopfert zu werden. Allein jene Absicht auf Allgemeingiltigkeit der nachzuweisenden Stufenreihe der Religionen

ist ziellos und unausführbar. Meint man denn einen Weg zu finden, um einem Muhamedaner oder Buddhisten wissenschaftlich zu beweisen, daß nicht ihre Religionen, sondern die christliche den höchsten Rang einnehme? Darauf kann es uns bei dem bezeichneten Unternehmen gar nicht ankommen. Es wäre schon ein erwünschter Erfolg, wenn man geborenen Christen, welche z. B. die Unterschätzung des Christenthums gegen den Buddhismus als Erfolg ihrer wissenschaftlichen Erkenntniß vorgeben, von diesem Irrthum abbringen könnte. Aber es ist für uns nicht ausführbar, bei der Ordnung der Religionen als Stufen von dem Anspruch des Christenthums abzusehen, die höchste Stufe einzunehmen. Denn wir verstehen an den anderen Religionen die Merkmale, durch welche sie es sind, hauptsächlich nach Maßgabe der Vollkommenheit, in welcher dieselben im Christenthum auftreten, und der Deutlichkeit, welche die vollkommene Religion von den unvollkommenen unterscheidet. Demgemäß hat die Ordnung der Religionen als Stufen nur den Sinn einer wissenschaftlichen Aufgabe zur Verständigung der Christen unter einander; die Zustimmung dazu, daß das Christenthum die höchste unter allen Religionen und die vollkommene ist, ist also kein Hinderniß für die wissenschaftliche Art jener Erkenntniß.

Hier soll nun nicht die Rangordnung der Religionen ausgeführt, sondern eine Entscheidung darüber gesucht werden, wie das Christenthum als Religion sich zu dem allgemeinen philosophischen Welterkennen verhält. Deshalb ist es angemessen, die Merkmale, in welchen das Christenthum sich als Religion kund giebt, in der Bestimmtheit auszuheben, welche sie auf der Stufe des Christenthums behaupten. Wenn dabei Seitenblicke auf andere Religionen geworfen werden, so wird es eben darauf ankommen, die Modificationen ins Unvollkommene aufzuzeigen, welche an ihnen im Vergleich mit dem Christenthum hervortreten. Die geschichtlichen Religionen sind immer gemeinschaftliche Sache, einer Vielheit von Menschen angehörig. Daraus folgt, daß eine blos psychologische Bestimmung der Religion, besonders die Verweisung der Religion in das Gefühl keine Lösung, sondern eine Verkürzung der Aufgabe ist. In einer Gemeinschaft ist der Einzelne unter zwei Umständen wirksam, sofern er den Anderen gleich, und sofern er ihnen ungleich, abwechselnd von ihnen abhängig oder auf sie thätig ist. Deshalb ist eine psychologische Erklärung der

Religion nicht erschöpfend, denn sie richtet sich nur auf die geistigen Erscheinungen, in welchen die Menschen alle gleich, Einer der Typus für Alle ist. Die bezeichnete Ungleichheit der Menschen in der Gemeinschaft einer Religion fällt unter die Ethik. Die Vielheit, welche einer Religion angehört, ist nun theils im Raume zerstreut, theils dauert sie in der Zeit aus. Den letztern Umstand vergegenwärtigen die auf einander folgenden Altersstufen. Daraus folgt, daß jede gemeinsame Religion Lehrüberlieferung ist. Die Zerstreuung der Religionsgenossen im Raume ist direct ein Hinderniß ihrer Gemeinschaft; dasselbe wird jedoch aufgehoben, indem die Religion als Cultusversammlung wirklich wird. Das Gefühl als Lust oder Unlust, als Seligkeit oder Schmerz ist der individuelle Ertrag, oder die individuelle Voraussetzung, mit welcher die Einzelnen an der religiösen Gemeinschaft betheiligt sind. Und nicht in allen Religionen tritt diese Seite so deutlich und abgestuft gegen die anderen Functionen hervor, wie man es anzusehen pflegt. In den orgiastischen Religionen sind die entgegengesetzten Gefühlserregungen der Stoff des Cultus selbst; in der römischen tritt das religiöse Gefühl als die peinliche Aufmerksamkeit auf die Correctheit der Cultushandlungen auf; in der hellenischen Religion tritt dieser Factor in der Heiterkeit wie in dem Ernst hervor, welche mit dem Cultus in Wechselbeziehung stehen. Hieraus folgt, daß aus verschiedenen Rücksichten die geschichtlichen Religionen alle geistigen Functionen in Anspruch nehmen, das Erkennen für die Lehrüberlieferung, d. h. für die besondere Weltanschauung, das Wollen für den gemeinsamen Cultus, das Gefühl für den Wechsel der Befriedigung oder Nichtbefriedigung, in welchen Stimmungen sich das religiöse Leben von den gewöhnlichen Verhältnissen abhebt. Man stellt keine Religion vollständig und richtig vor, wenn man ein Glied in diesem Verlauf für wichtiger oder fundamentaler hält als das andere. Dabei bleibt die Frage vorbehalten, ob unsere wissenschaftliche Erklärung der Gesammtthatsache der Religion eine oder die andere geistige Function bevorzugen wird.

In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruches erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. Denn in jener Stellung ist er

Theil der Natur, unselbständig gegen dieselbe, abhängig und gehemmt von den anderen Dingen; als Geist aber ist er von dem Antriebe bewegt, seine Selbständigkeit dagegen zu bewähren. In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Drucke der Naturwelt gewachsen ist. Die Vorstellung von Göttern oder göttlichen Mächten ist überall auf geistige Persönlichkeit gerichtet; denn nur gemäß der Verwandtschaft zwischen Göttern und Menschen kann auf die von jenen zu leistende Unterstützung gerechnet werden. Auch wo man nur unsichtbare Naturmächte als göttlich ansieht, ist ihre Vorstellung derjenigen angepaßt, in welcher die Menschen sich selbst von der Natur unterscheiden; übrigens beweist die Leichtigkeit, mit welcher bestimmte großartige, wohlthätige oder schädliche Naturerscheinungen personificirt werden, daß die geistige Persönlichkeit der Götter den Menschen den Rückhalt gewährt, den sie in aller Religion suchen. Die Behauptung, daß die religiöse Weltanschauung auf die Vorstellung von einem Ganzen angelegt ist[1]), bewährt sich allerdings am Christenthum; für die anderen Religionen ist sie dahin zu modificiren, daß in ihnen eine Ergänzung des menschlichen Selbstgefühls oder der Selbständigkeit gegen und über die weltlichen Hemmungen erstrebt wird. Denn um die Welt als Ganzes zu erkennen, und um in oder über ihr selbst ein Ganzes durch die Hilfe Gottes zu werden, bedarf der Mensch die Vorstellung von der Einzigkeit Gottes und der Geschlossenheit der Welt durch einen für die Menschen erkennbaren und ausführbaren Zweck der Welt. Diese Bedingung wird eben nur im Christenthum erfüllt. Denn in der alttestamentlichen Religion sind zwar die Voraussetzungen gestellt, aber der Weltzweck blos auf die Vollendung des einen erwählten Volkes in moralischer, politischer und wirthschaftlicher Selbständigkeit gerichtet; die menschliche Vollendung der einzelnen Volksgenossen in ihrer Eigenthümlichkeit ist jedoch nicht so in Aussicht genommen, wie es in der christlichen Bestimmung zu Leben und Seligkeit der Fall ist. Nichts desto weniger ist in den heidnischen, auch den polytheistischen Religionen

1) Lotze, Mikrokosmus III. S. 331.

immer ein Zug zur Einheit der göttlichen Macht wirksam, und in dem Maße als dieses der Fall ist, wird die Ergänzung, die in der Religion gesucht wird, deutlicher und werthvoller. Oder wenn in der Brahmareligion die Ordnung der aus dem Urwesen entsprungenen Welt auf die Rückkehr derselben in die unterschiedslose Einheit des wirklichen Seins angelegt ist, so tritt an die Stelle des Ziels der Erhaltung der Selbstheit hier die Absorption derselben in das göttliche Wesen; in seiner Art ist das auch etwas Ganzes, weil es als die Vollendung der Askese und der quietistischen Frömmigkeit verstanden wird.

Das Christenthum verbürgt durch seine geschlossene Weltanschauung seinen Gläubigen die Erhaltung zum ewigen Leben in dem Reiche Gottes, welches der offenbare Zweck Gottes in der Welt ist, und zwar in dem vollen Sinne, daß der Mensch hiedurch als Ganzes in seiner Art in dem Reiche Gottes über die Welt gestellt wird. Nach diesem höchsten und alle anderen Güter umfassenden Gut richtet sich nicht blos die Gefühlsstimmung, sondern auch die Selbstbeurtheilung des Christen. Denn in dieser Religion ist kein leidenschaftlicher Drang, kein Schweben zwischen wechselnden Stimmungen unter undeutlichen Vorstellungen, kein Schwelgen in dem Wechsel von ästhetischer Unlust und Lust angezeigt; sondern solche Erregungen sind nach den Gegensätzen von Sünde und Gnade, von Unfreiheit zum Guten und Befreiung zum Danke gegen Gott und zum Guthandeln zu beurtheilen. Die durch diese Urtheile geordnete Gemüthsstimmung mündet also regelmäßig in die Verehrung Gottes ein, welche der Stufe des Christenthums entspricht. Diese Combination ist auch in den anderen Religionen die Regel. Die religiösen Affectionen des Gefühles, welche durch das Streben nach den von den Göttern zu erwirkenden Gütern hervorgerufen und eigenthümlich gefärbt sind, werden überall nur in der Gestalt entsprechender Cultusacte beobachtet werden können. Auf diesem Punkte aber zeigt sich ein durchgehendes Merkmal aller Religionen in der Aufopferung von erworbenem Eigenthum oder in der religiösen und moralischen Selbstverleugnung. Dadurch wird das Gebiet des religiösen Handelns als heiliges Gebiet von dem profanen Leben abgegrenzt, zugleich aber werden die von den Göttern zu verleihenden Güter in Lustgefühlen anderer Ordnung werthgeschätzt, als die, welche dem Menschen naturgemäß oder durch seine Arbeit zustehen.

Religiöse Stimmung ohne oder mit der Begleitung durch die klare Selbstbeurtheilung wird immer als Stoff des Cultus erkannt werden; aber die Form derselben wird zugleich von einem Willensentschluß zeugen, welcher die Anerkennung Gottes und die eigene Befriedigung durch dieselbe verwirklicht. Die Gottesidee ist das ideelle Band zwischen der bestimmten Weltanschauung und der Bestimmung der Menschen zum Gewinn von Gütern oder von höchstem Gut. Der Cultus ist die Realisirung des erstrebten Gutes durch die praktische Anerkennung der Macht, von welcher dasselbe verliehen wird. Innerhalb des Christenthums knüpft sich an den Dank für die Gnade Gottes, an die Bitte um ihre Fortdauer und an den Dienst gegen Gott in dem Reiche Gottes das ewige Leben und die Seligkeit, welche dem höchsten Gute, dem Reiche Gottes entspricht.

Der gemeinschaftliche Cultus hat ein näheres Verhältniß zur Offenbarung, welche den Organisationspunkt jeder zusammenhängenden religiösen Weltanschauung bildet. Auch dieser Factor erscheint auf den Stufen der Religion in verschiedenen Modificationen. In der Religion der Zauberei werden Cultushandlungen dazu verwendet, um Offenbarungen der geheimen erhabenen Mächte hervorzurufen. Im Christenthum ist die Offenbarung in dem Sohne Gottes der feste Punkt für alle Erkenntniß und alles religiöse Handeln. In den cultivirten Naturreligionen ist die Erwirkung göttlicher Offenbarungen mit der regelmäßigen Anerkennung von solchen durch Cultus verbunden. Keine Religion kann in ihrer Art vollständig vorgestellt werden, wenn das Merkmal der Offenbarung an ihr entweder verneint oder auch nur als gleichgiltig bei Seite gesetzt wird. Allerdings ist dieses Verfahren seit langer Zeit üblich. Man meint berechtigt zu sein, von dem Merkmal der Offenbarung an jeder Religion abzusehen, indem man die Mythen der Naturreligionen und die Lehren der biblischen Religionen als unentwickelte oder als verhüllte Weltweisheit beurtheilt. Allein die Mythen dienen ursprünglich zur Erklärung davon, daß an einem bestimmten Ort und zu regelmäßig wiederkehrenden Zeiten die besonderen Cultushandlungen verrichtet werden, welche das Erscheinen der Götter ehren sollen. Was man als den Lehrstoff der alttestamentlichen Religion betrachten kann, die freie Erschaffung der Welt durch Gott, ihre Abzweckung auf die Beherrschung durch den Menschen, der als Geist Ebenbild

Gottes ist, bezeichnet die Voraussetzungen dafür, daß die Israeliten von Gott zu dem besondern Bunde berufen sind, in welchem sie ihre geschichtliche Bestimmung in der Welt unter der Leitung ihres göttlichen Königs zu erreichen haben. Die Besonderheit des Ortes, an welchem ein Gott seine Verehrung angeordnet hat, die Besonderheit der Zeiten, in welchen die Götter durch das Land ziehen, und zur Feier ihrer Feste auffordern, die Besonderheit der Erwählung des israelitischen Volkes durch den Herrn aller Völker, also die Besonderheit ist das Element, durch welches die Menschen sich angetrieben finden, die verschiedenen Beziehungen der Religion aufzufassen und sie im Cultus praktisch zu verknüpfen. In dieser Bedeutung der Offenbarung für den gemeinschaftlichen Cultus ist auch eine unumgängliche Bedingung für das Verständniß des Christenthums zu erkennen. Die Person seines Stifters ist nicht nur der Schlüssel für die christliche Weltanschauung und der Maßstab für die Selbstbeurtheilung und das sittliche Streben der Christen, sondern auch der Maßstab dafür, wie das Gebet beschaffen sein muß, in welchem die individuelle wie die gemeinsame Verehrung Gottes besteht. Zugleich hängt von der Anerkennung der Offenbarung Gottes in Christus der Vorzug des Christenthums ab, daß seine Weltanschauung ein geschlossenes Ganze und sein Lebensziel dieses ist, daß man als Christ ein Ganzes, ein geistiger Charakter über der Welt wird. Denn die Besonderheit ist überall die Bedingung, unter welcher ein allgemeiner Zweck in der Verbindung einzelner Dinge oder Beziehungen verwirklicht wird.

28. Wie verhält sich demnach das religiöse Erkennen zu dem theoretischen oder philosophischen? Diese Frage ist freilich schon durch die Thatsache der hellenischen Philosophie gestellt worden; indessen sind die Anlässe für die Stellung dieser Frage in den Wechselverhältnissen zwischen Christenthum und Philosophie viel greifbarer und umfangreicher. Deshalb ist es angemessen, die Frage auf das Christenthum, sofern es Religion und in den angegebenen Merkmalen als solche verständlich ist, zu beschränken. Die Möglichkeit der Vermischung und wieder der Collision beider Arten des Erkennens liegt darin, daß sie auf denselben Gegenstand gerichtet werden, nämlich die Welt. Man kann nun nicht bei der friedlichen Entscheidung sich beruhigen, daß das christliche

Erkennen die Welt als Ganzes begreift, das philosophische die besonderen und die allgemeinen Gesetze der Natur und des Geistes feststellt. Denn jede Philosophie verbindet mit dieser Aufgabe auch die Absicht, das Weltganze in einem obersten Gesetz zu begreifen. Und ein oberstes Gesetz ist auch für die christliche Erkenntniß die Form, in der die Welt als Ganzes unter Gott begriffen wird. Auch der Gedanke von Gott, welcher der Religion zusteht, wird in jeder nicht materialistischen Philosophie in irgend einer Form verwendet. Also in dem Gegenstande ist wenigstens vorläufig keine Entscheidung zwischen den beiden Arten des Erkennens zu erreichen.

Um nun den Unterschied in dem Gebiete des Subjectes zu suchen, erinnere ich an die doppelte Art, in welcher der Geist seine in ihm erregten Empfindungen weiterhin sich aneignet. Dieselben werden in dem Gefühl von Lust oder von Unlust nach ihrem Werthe für das Ich bestimmt. Das Gefühl ist die Grundfunction des Geistes insofern, als in ihm das Ich ursprünglich für sich gegenwärtig ist. Im Gefühl von Lust oder von Unlust stellt das Ich für sich fest, ob eine Empfindung, die das Selbstgefühl berührt, zur Verstärkung oder zur Hemmung desselben dient. Andererseits wird die Empfindung in der Vorstellung auf ihre Ursache, deren Art, deren Verknüpfung mit anderen Ursachen beurtheilt; und durch die Beobachtung u. s. w. wird diese Erkenntniß der Dinge bis zu der wissenschaftlichen Ordnung derselben hinausgeführt. Die beiden angegebenen Functionen des Geistes sind immer gleichzeitig in Bewegung, und auch immer in irgend einem Maße auf einander bezogen, wenn auch in umgekehrter Stärke der Deutlichkeit. Insbesondere ist nicht zu verkennen, daß jedes stetige Erkennen der Dinge, welche unsere Empfindung erregen, durch Gefühl nicht blos begleitet, sondern auch geleitet ist. Denn sofern zu jenem Zweck Aufmerksamkeit nöthig ist, tritt zunächst der Wille als Träger der Absicht des genauen Erkennens ins Mittel; das nächste Motiv des Willens aber ist das Gefühl als Ausdruck davon, daß ein Ding oder eine Thätigkeit des Begehrens oder ein Ding des Wegschaffens werth ist. Werthurtheile sind also bei jeder zusammenhängenden Welterkenntniß maßgebend, mag dieselbe auch in der objectivsten Weise durchgeführt werden. Die Aufmerksamkeit bei der wissenschaftlichen Beobachtung und die unparteiische Beurtheilung des beobachteten Stoffes drückt immer

aus, daß diese Erkenntniß einen Werth für den hat, welcher sie übt. Um so deutlicher wirkt dieser Umstand mit, wo technische und praktische Aufmerksamkeit in der Fülle von Abstufungen das Welterkennen leitet.

Wenn man also darauf gefaßt ist, daß das religiöse Erkennen im Allgemeinen und deshalb auch das christliche in Werthurtheilen besteht, so ist diese Bestimmung ebenso ungenau, als wenn man dem gegenüber das philosophische Erkennen als das uninteressirte bezeichnet. Denn ohne Interesse bemüht man sich um nichts. Man hat also zu unterscheiden zwischen begleitenden und selbständigen Werthurtheilen. Jene sind wirksam und nothwendig bei dem theoretischen Erkennen, wie bei aller technischen Beobachtung und Combination. Allein selbständige Werthurtheile sind alle Erkenntnisse sittlicher Zwecke oder Zweckwidrigkeiten, sofern sie moralische Lust oder Unlust erregen, beziehungsweise den Willen zur Aneignung von Gütern oder zur Abwehr des Gegentheils in Bewegung setzen. Wenn die anderen Erkenntnisse uninteressirt genannt werden, so hat das auch nur den Sinn, daß sie dieser moralischen Wirkungen ermangeln. Lust oder Unlust kann auch bei ihnen nicht fehlen, je nachdem sie Erfolg haben oder nicht. Eine andere Klasse von selbständigen Werthurtheilen bildet das religiöse Erkennen. Dasselbe läßt sich nämlich nicht auf die Umstände der Erkenntniß des sittlichen Willens zurückführen, da es Religion giebt, welche überhaupt ohne Beziehung auf sittliche Lebensordnung verläuft. Ferner ist in manchen Religionen die religiöse Lust rein natürlicher Art und von solchen Bedingungen unabhängig, in welchen sich die moralische Lust von der natürlichen abhebt (S. 157). Denn erst die höheren Stufen der Religion sind mit moralischer Lebensordnung verknüpft. Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbständigen Werthurtheilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen, und Gefühle von Lust oder Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt genießt, oder die Hilfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt. Die Formel ist fast leichter verständlich, wenn sie an Religionen erprobt wird, welche keinen sittlichen Charakter haben. Die orgiastischen Culte vergegenwärtigen die entgegengesetzten natürlichen Gefühle in ungewohnter Stärke und schroffem Wechsel auf Grund der Erkenntniß des Werthes, welchen die

Identität der Gottheit mit der vergehenden und wieder sich erneuernden Vegetation für den Menschen hat, der seine Stellung zur Naturwelt in der Sympathie mit der von ihm verehrten Gottheit ordnet. Weniger deutlich ist die Eigenthümlichkeit der religiösen Werthurtheile in den Religionen von ausgeprägt sittlichem Charakter. Indessen kann man doch am Christenthum die religiösen Functionen, welche sich auf unsere Stellung zu Gott und zur Welt beziehen, von den sittlichen Functionen unterscheiden, welche direct auf die Menschen gehen und nur indirect auf Gott, dessen Zweck in der Welt wir durch den sittlichen Dienst im Reiche Gottes erfüllen. Die religiöse Motivirung des sittlichen Handelns im Christenthum besteht ja darin, daß das Reich Gottes, welches unsere Aufgabe ist, zugleich das höchste Gut darstellt, welches Gott für uns als das überweltliche Ziel bestimmt. Hierin schlägt eben das Werthurtheil durch, daß in der bestimmungsgemäßen Erhebung über die Welt im Reiche Gottes unsere Seligkeit besteht. Dieses Urtheil ist religiös, eben indem es den Werth dieser Stellung der Gläubigen zur Welt bezeichnet, ebenso wie die Urtheile, in denen wir auf Gott vertrauen, auch wenn er Leiden über uns verhängt.

Als seiner Zeit die Hegel'sche Philosophie das theoretische Erkennen nicht blos überhaupt als die werthvollste Function des Geistes, sondern auch als diejenige darstellte, welche die Aufgabe der Religion aufzunehmen und zu lösen habe, hat Feuerbach dagegen die Beobachtung gesetzt, in der Religion falle das Hauptgewicht auf die Wünsche und Bedürfnisse des menschlichen Herzens. Allein indem auch dieser Philosoph das vorgeblich interesselose, reine Erkennen für die höchste Leistung zu halten fortfuhr, hat er die Religion, insbesondere die christliche als den Ausdruck eines blos individuellen, also egoistischen Interesses und als Selbsttäuschung in Beziehung auf ihr Object Gott für werthlos erklärt, im Vergleich nicht blos mit der philosophischen Wahrheitserkenntniß, sondern auch mit dem rein moralischen Handeln. Indessen das Interesse an der Seligkeit im christlichen Sinne schließt richtig verstanden den Egoismus aus. Egoismus ist der Widerspruch gegen die gemeinsamen Aufgaben des Handelns. Nun könnte man sagen, daß der Glaube an Gott um unserer Seligkeit willen und der pflichtmäßige Gemeinsinn gegen die Menschen gegen einander indifferent sind, daß also kein Anlaß denkbar ist, wie die

Religion in der Regel egoistisch sein kann. Allein innerhalb des Christenthums sind ja gerade der Glaube an Gott und die sittliche Pflicht im Reich Gottes auf einander bezogen. Der Regel nach ist es also unmöglich, daß der christliche Glaube an Gott egoistisch wäre. Umgekehrt ist das theoretische Erkennen an sich, wie nachgewiesen ist, nicht ohne Interesse; das moralische Handeln aber ist es noch viel weniger. Denn in diesem Gebiet kommt es immer darauf an, daß man das Interesse der Anderen, denen man Dienste leistet, als das eigene Interesse verwirklicht. Nur in dieser Motivirung wurzelt die sittliche Gesinnung. Gegen die Regel freilich kann sich mit dem Glauben an Gott egoistische Ueberhebung über die Anderen verbinden. Die gleiche Gefahr waltet aber auch bei den anderen beiden verglichenen Thätigkeiten ob. Man kann bei theoretischem Erkennen eitel oder hochmüthig sein, und im sittlichen Dienste gegen die Anderen herrschsüchtig oder liebedienerisch.

Das wissenschaftliche Erkennen ist durch ein Urtheil über den Werth des unparteiischen Erkennens aus Beobachtung begleitet oder geleitet. Das religiöse Erkennen im Christenthum besteht in selbständigen Werthurtheilen, indem es sich auf das Verhältniß der von Gott verbürgten und von dem Menschen erstrebten Seligkeit zu dem Ganzen der durch Gott geschaffenen und nach seinem Endzweck geleiteten Welt richtet. Das wissenschaftliche Erkennen sucht die Gesetze der Natur und des Geistes aus Beobachtung und unter der Voraussetzung, daß die Beobachtung und die Ordnung derselben gemäß den erkannten Gesetzen des menschlichen Erkennens selbst vorgenommen wird. Nun ist mit der Absicht des wissenschaftlichen Erkennens keine Bürgschaft dafür verbunden, daß es mit seinen Mitteln der Beobachtung und der Verknüpfung der Beobachtungen durch erkannte Gesetze das höchste allgemeine Gesetz der Welt findet, von wo aus die abgestuften Ordnungen der Natur und des geistigen Lebens in ihrer Art gedeutet würden und als ein Ganzes zu begreifen wären. Hingegen entsteht die Vermischung oder auch die Collision zwischen Religion und Philosophie immer daraus, daß die letztere den Anspruch erhebt, in ihrer Weise eine Weltanschauung als Ganzes zu produciren. Hierin aber verräth sich vielmehr ein Antrieb religiöser Art, welchen die Philosophen von ihrer Methode des Erkennens unterscheiden müßten. Denn in allen philosophischen Systemen tritt

die Behauptung des obersten Gesetzes des Daseins, von welchem aus man die Welt als Ganzes abzuleiten unternimmt, aus der Anwendung der genauen Erkenntnißmethode hinaus, und giebt sich ebenso als ein Object der anschauenden Phantasie kund, wie Gott und Welt für die religiöse Vorstellung sind. Dieses ist der Fall auf allen Stufen und in allen Formen der hellenischen Philosophie, zumal in denjenigen Formen, in welchen man die letzten allgemeinen Gründe des Daseins, aus denen das Weltganze begriffen wird, mit der Gottesidee identificirt. In diesen Fällen ist die Verbindung der heterogenen Erkenntnißarten, der religiösen und der wissenschaftlichen, außer allem Zweifel; dieselbe ist daraus erklärlich, daß die Philosophen, welche durch ihre wissenschaftliche Beobachtung der Natur die Bedingungen der Volksreligion aufhoben, ihrem religiösen Triebe eine Befriedigung auf anderem Wege zu verschaffen suchten. In gewisser Hinsicht konnten sie auch diese Tendenz mit einem besondern Zutrauen verfolgen, sofern es ihnen gelang, die Einheit des göttlichen Wesens als den Grund des Weltganzen festzustellen. Allein in anderer Hinsicht kamen sie von den nothwendigen Bedingungen der religiösen Weltanschauung ab, sofern sie theils die Persönlichkeit der mit dem Weltgrunde identischen Gottheit aufgeben, theils auf die active Wirkung des persönlichen Gottes auf die Welt verzichten mußten. Unter diesen Umständen konnte auch kein Cultus aus der Vorstellung von Gott abgeleitet werden. Also die Collision der hellenischen Philosophie mit der Volksreligion war eine doppelte und in beiden Beziehungen nothwendig. Einmal widerspricht die sachliche Beobachtung der Natur und ihrer Gesetze der religiösen Verbindung zwischen Naturanschauungen und Gottesidee. Ferner widerspricht die straffe einheitliche Weltanschauung der Philosophen der in dem Polytheismus nur locker ausgeführten religiösen Weltanschauung. Aber der letztere Widerspruch hat seine eigentliche Schärfe darin, daß unter dem Vorwand philosophischer Welterkenntniß eigentlich nur die religiöse Einbildungskraft zum Entwurf der philosophischen Gesammtweltanschauung wirksam war, deren oberstes Gesetz niemals als solches erwiesen, sondern immer nur in vorgreifender Weise angenommen ist.

Der Widerspruch gegen das Christenthum, welchen der Pantheismus in seinen verschiedenen Modificationen und der Materialismus erheben, beruht ebenfalls darauf, daß das Gesetz eines

besondern Daseinsgebietes als das oberste Gesetz alles Daseins aufgestellt wird, ohne daß die übrigen Existenzformen daraus erklärt würden oder werden könnten. Es mag zugestanden werden, daß die Naturwissenschaft die mechanische Gesetzmäßigkeit aller sinnenfälligen Dinge aus der mannigfaltigen Bewegung der einfachen begrenzten Kräfte, der Atome, richtig und widerspruchslos begreift. Allein innerhalb dieses gesammten Daseins, welches nach dem Maßstabe der wirkenden Ursache erklärt wird, stellt die Beobachtung das engere Gebiet der organischen Wesen fest, deren Erklärung durch die Gesetze des Mechanismus nicht erschöpft wird, sondern zugleich auf die Anwendung des Zweckbegriffs angewiesen ist. Von den organischen Wesen aber ist wieder ein Theil in mannigfacher Abstufung beseelt, d. h. mit einer Fähigkeit zu freier Bewegung ausgestattet. Endlich ist ein kleinerer Theil der beseelten Wesen darauf angelegt, durch die Vorstellung von Zwecken frei zu wirken, die Gesetze der Dinge zu erkennen, die Dinge als ein Ganzes und sich selbst in geordneter Wechselwirkung mit denselben vorzustellen, außerdem aber alle diese Thätigkeiten durch die mannigfachen Affectionen des Gefühles dem eigenen Ich einzugliedern, und mit den Anderen das geistige Eigenthum durch Reden und Handeln auszutauschen. Nun beruht der Anspruch des Materialismus, die Weltanschauung des Christenthums ungiltig zu machen, auf der Erwartung, daß es gelingen müsse, den Organismus aus dem Mechanismus abzuleiten, und ebenso die anderen complicirteren Daseinsstufen aus den je untergeordneten. In der Jagd auf diese leeren Möglichkeiten bewegt sich die materialistische Welterklärung. Ihr wissenschaftlicher Charakter aber findet seine Grenze daran, daß die bewegende Kraft für die letzten Ursachen der Welt und für die Abzweigung der besonderen Daseinsgebiete von den je allgemeineren nur in dem Zufall aufgezeigt werden kann; damit nämlich wird thatsächlich eingestanden, daß das wissenschaftliche Erkennen nicht bis zu dem obersten Gesetze der Dinge vordringt. In allen den Verknüpfungen, welche die materialistische Theorie der Weltentstehung darbietet, zeigt sich ein Aufwand von Einbildungskraft, welcher seine nächste Analogie in den heidnischen Kosmogonieen findet, und dadurch beweist, daß in diesem Kreise nicht die Methode der wissenschaftlichen Erkenntniß, sondern ein verirrter über sich selbst unklarer religiöser Trieb waltet. Also die Collision, welche vorgeblich zwischen Naturwissenschaft und

christlicher Religion stattfindet, besteht in Wirklichkeit zwischen dem mit der wissenschaftlichen Naturbeobachtung verschmolzenen Triebe der Naturreligion und der Geltung der christlichen Weltanschauung, welche dem Geiste seinen Vorrang über der ganzen Naturwelt sicher stellt.

Es steht nicht anders mit den verschiedenen Formen des Pantheismus, welche der christlichen Weltanschauung abwechselnd sich untergeschoben und Concurrenz gemacht haben. Es gehört die täuschende Gewalt der Einbildungskraft dazu, um alle die abgestuften Gebiete der Wirklichkeit entweder aus dem Gesetz der Construction der Raumgrößen abzuleiten, oder aus dem Gesetz des Pflanzenlebens, oder dem der lyrisch-musikalischen Empfindung, oder dem des logischen Denkens. Keines dieser Gesetze ist der Schlüssel zu einer erschöpfenden Weltanschauung im Ganzen; keines ist durch Anwendung der eigentlichen wissenschaftlichen Erkenntnißmethode, nämlich durch Beobachtung und geordnete Schlüsse, zum obersten Princip der Welterklärung erhoben worden, sondern auf dem Wege der Ueberraschung des religiösen Triebes nach einer Totalanschauung der Welt, den die Philosophen von ihrem wissenschaftlichen Erkennen nicht unterschieden haben. Der Anspruch, welchen man aus dieser Selbsttäuschung zu Ungunsten der christlichen Weltanschauung erhoben hat, wird noch unterstützt durch die den philosophischen Idealismus beherrschende Voraussetzung, daß das Gesetz des theoretischen Erkennens das Gesetz des menschlichen Geistes in allen seinen Functionen sei. Von diesem Grundsatz aus erscheinen eine Menge von Beziehungen der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung als widerspruchvoll, und demgemäß als ungiltig. Allein so gewiß das Fühlen und das Wollen nicht auf das Erkennen in Vorstellungen reducirt werden können, ist das letztere nicht berechtigt, ihnen sein Gesetz aufzuerlegen. Bekanntlich ist das Gefühl für sogenannte Verstandesgründe unempfänglich, und die logische Beurtheilung des Widerspruchs, daß in ihm etwas Unmögliches, also auch Unwirkliches bezeichnet ist, paßt nicht auf die Beurtheilung des Bösen im Willen. Allerdings ist der Anspruch der Philosophie an die christliche Religion in vielen Fällen von deren Vertretern mitverschuldet, wenn dieselben irgend eine unvollständige Gestalt der Theologie für die christliche Religion ausgeben, nämlich ein Gesetz der Vorstellungen von Gott und Menschenwelt, in welchem nichts

weniger ausgedrückt ist, als das Ganze von Weltanschauung, zu dem die nachweisbare religiöse Selbstbeurtheilung der Christen und ihre Art der Gottesverehrung in Beziehung steht. Unter diesen Umständen hält es die Philosophie oft genug für genügend, dem theologischen Entwurf des Glaubensgesetzes nachzuweisen, daß er gegen Gesetze der Erfahrung verstößt, um die Religion als einen mißbräuchlichen Eingriff der Phantasie in die gesetzliche Welterkenntniß für ungiltig zu erklären. Nun ist aber die Thatsache die, daß man mit der pantheistischen Weltanschauung nichts weniger erreicht, als die Schätzung der Bestimmung und des Werthes der menschlichen Person, welche im Christenthum maßgebend ist. Wenn die Grenze zwischen dem göttlichen Wesen und der Welt verwischt, wenn das Universum in irgend einer Art als das Absolute gesetzt wird, so hat sich der Mensch immer nur als eine vorübergehende Ausstrahlung der Weltseele oder als ein Glied der geistigen Entwickelung der Menschheit anzusehen, welches durch den Fortschritt derselben überwunden und zur Unselbständigkeit herabgesetzt wird. Diese Folgerung aus der pantheistischen Weltanschauung wird auch schwerlich aufgewogen durch die Erlaubniß der ästhetischen Sympathie mit dem Universum oder der moralischen Resignation gegen den unaufhaltsamen Fortschritt der intellectuellen Menschheitsbildung. Das ist auch schon auf dem Boden des Heidenthums dagewesen, und bezeichnet nichts, wofür man sich um der Freisinnigkeit willen interessiren kann. Wenn man nun diese Weltanschauung vor der christlichen meint bevorzugen zu sollen, so ist man nicht auf den Grundsatz der christlichen Selbstbeurtheilung aufmerksam, daß der einzelne Mensch mehr werth ist als die ganze Welt, und daß er dieses in dem Glauben an Gott als seinen Vater und in dem Dienste an dem Reiche Gottes erprobt, weil die christliche Weltanschauung durch die Enthüllung des geistigen und sittlichen Gesammtzweckes der Welt, welche der eigentliche Zweck Gottes selbst ist, sich als die vollkommene Religion bewährt.

29. Daß das religiöse Erkennen in Werthurtheilen verläuft, ist glücklicher Weise von Luther im Großen Katechismus in der Erklärung des ersten Gebotes anschaulich gemacht worden. Deus est et vocatur, de cuius bonitate et potentia omnia bona certo tibi pollicearis, et ad quem quibuslibet adversis rebus

ac periculis ingruentibus confugias, ut deum habere, nihil aliud sit, quam illi ex toto corde fidere et credere . . . Haec duo, fides et deus, una copula coniungenda sunt. In diesen Sätzen sind mehrere Wahrheiten ausgedrückt, von welchen die Schultheologie vorher und nachher keinen Gebrauch gemacht hat, und wogegen ihre Epigonen sich auch jetzt sträuben. Die Erkenntniß Gottes ist nur dann als religiöse Erkenntniß nachweisbar, wenn Gott in der Beziehung gedacht wird, daß er dem Gläubigen die Stellung in der Welt verbürgt, welche die Hemmungen durch dieselbe überwiegt. Außerhalb dieses Werthurtheils durch den Glauben findet keine Erkenntniß Gottes statt, welche dieses Inhaltes werth wäre. Eine rein theoretische „uninteressirte" Erkenntniß Gottes ist also auch nicht als die etwa nothwendige Voraussetzung der Glaubenserkenntniß zu erstreben. Man sagt freilich, erst müsse man Gottes oder Christi Wesen erkennen, damit man danach auch ihren Werth für uns feststellen könne. Das ist aber eben nach Luther's Einsicht nicht richtig. Vielmehr erkennt man das Wesen Gottes oder Christi nur innerhalb ihres Werthes für uns. Denn Gott und Glaube gehören untrennbar zusammen; der Glaube aber ist bekanntlich kein allgemeines oder blos auf die geschichtliche Thatsache gerichtetes Erkennen, sondern ist nur mit solchen Merkmalen vorzustellen, welche Luther geltend macht. Endlich aber ist dessen Erklärung des ersten Gebotes an die Offenbarung Gottes in Christus geknüpft, und abgesehen davon nicht verständlich. Denn die „Güte und Macht" Gottes, auf welche sich der Glaube verläßt, ist, wie Luther urtheilt, nur durch die Wirksamkeit Christi offenbar; abgesehen von Christus, ohne die Spiegelung in ihm, findet Luther die Vorstellung von Gott von Schrecken und vernichtenden Wirkungen begleitet. Durch dieses Dilemma (S. 6. 7) ist überhaupt die Möglichkeit einer „uninteressirten" Erkenntniß Gottes etwa als Correlat des Weltbegriffs schlechthin ausgeschlossen.

Indem ich hiemit erkläre, daß die religiöse Vorstellung von Gott von mir unter den von Luther bezeichneten Bedingungen vertreten wird, so will ich auch nicht an den begleitenden Sätzen Luther's vorbeigehen: quemadmodum saepenumero a me dictum est, quod sola cordis fiducia deum pariter atque idolum faciat et constituat. Quodsi fides et fiducia recta et sincera est, deum rectum habebis, contra si falsa fuerit et mendax fidu-

cia, etiam deum tuum falsum et mendacem esse necesse est. . . . Iam in quaecunque re animi tui fiduciam et cor fixum habueris, haec haud dubie deus tuus est. Denn hiedurch scheint der religiöse Charakter der Erkenntniß Gottes auf die willkürliche Stimmung des Subjects hinausgeführt, und die Formel bestätigt zu werden, daß wie der Mensch glaubt, so sein Gott ist. Allein diese Deutung der Worte Luther's kann deshalb nicht richtig sein, weil er zwei Arten des Glaubens, den aufrichtigen und den mit Täuschung behafteten unterscheidet. Wenn er Alles in die Willkür stellte, würde er diesen Unterschied nicht machen. Dieser aber ist danach bemessen, ob man den richtigen Weg der Erkenntniß Gottes durch Christus einschlägt oder nicht. Denn echter und aufrichtiger Glaube wird nur in der Relation auf die echte Offenbarung Gottes ausgeübt. Dem steht am fernsten der Fall in dem Schlußsatze, daß alles den Werth des Idols hat, worauf einer sein Begehren richtet, Sinnengenuß, Ehre, Herrschaft. Dazwischen ist der Fall des mit Selbsttäuschung behafteten Vertrauens, mit welchem eine täuschende Vorstellung von Gott zusammentrifft, daran anschaulich zu machen, daß einer nur dem Gott vertrauen will, dessen Wesen er erst in „uninteressirter" Erkenntniß durch Analyse der Erfahrung an der Welt überhaupt bestimmen will. Solche Vorstellung von Gott ist ebenso falsch, wie die Auseinandersetzung von Erkennen und Vertrauen in Beziehung auf ihn ein wahrheitswidriges Verfahren ist. Nun ist die Theologie nicht Andacht, sondern als Wissenschaft ist sie „uninteressirtes" Erkennen; als solches aber muß sie von der Werthschätzung der christlichen Religion begleitet und geleitet sein. Dieses Maß von Interesse hat der Theolog bei seinem wissenschaftlichen Verfahren dadurch wahrzunehmen, daß er alle die Merkmale an dem Gedanken Gottes aufrecht erhält, an welchen die Möglichkeit des bezeichneten Vertrauens haftet. Alle übrigen theologischen Begriffe werden entweder ganz gleich zu behandeln sein, z. B. der Begriff, den man von Christus und seiner Gottheit zu bilden hat, oder in der genauen Rücksicht auf die Beschaffenheit dieser Hauptbegriffe.

Hiedurch wird der Maßstab für die Beurtheilung der sogenannten Beweise für das Dasein Gottes gewonnen. Dieselben haben seit dem Mittelalter die Bedeutung, die Vorstellung von Gott, welche in der christlichen Religion als ge-

geben vorausgesetzt wird, als wissenschaftlich berechtigt zu erweisen. Wenn das Dasein Gottes bewiesen werden sollte, so war damit nicht vorausgesetzt, daß die Wirklichkeit Gottes für den Glauben nicht sicher genug stände, daß sie als religiöse Vorstellung Zweifel an ihrer Richtigkeit hervorriefe, welche durch eine andere Art der Erkenntniß beseitigt werden müßten. Vielmehr steht die Richtigkeit und Wahrheit des Glaubensurtheils über Gott den Scholastikern, welche jene Beweise aufstellen, völlig fest. Allein die Absicht war, die Vorstellung der christlichen Religion von Gott auch innerhalb des wissenschaftlichen Welterkennens als giltig zu erweisen. Dieses Unternehmen ist wieder nicht so gemeint, daß die besondere Gottesidee des Christenthums als die allgemein vernünftige dargestellt würde. Diese Unterscheidung, gemäß welcher ein wissenschaftlicher Beweis des christlichen Gottesgedankens am Anfang der Theologie einen brauchbaren Sinn haben könnte, wird von den Scholastikern bis heute nicht gemacht. Das was christlich und das was wissenschaftlich über Gott gedacht wird, soll zusammenfallen oder sich decken; nur zeigt sich nachher, daß das Christenthum über die gemeinsamen Merkmale hinaus noch besondere Erkenntniß Gottes mit sich führt. Ausdrücke dieser Verwirrung sind gerade die hergebrachten Beweise für das Dasein Gottes. Es handelt sich hier um den kosmologischen, den teleologischen, den ontologischen Beweis. Dieselben sind freilich nicht coordinirt, sondern verhalten sich so zu einander, daß, wie Duns Scotus bemerkt, die beiden ersten durch den dritten ergänzt werden müssen. Aber auch in dieser Aufstellung derselben ist es nicht schwer zu erkennen, daß sie nicht das Dasein Gottes im Vergleich mit dem Gedachtsein, daß sie nicht das Dasein Gottes beweisen, und daß sie nicht unabhängig von der Bedingung verlaufen, welche die christliche Weltansicht bezeichnet[1]).

Die Meinung des kosmologischen und des teleologischen Beweises ist die, daß das uninteressirte Welterkennen auf der Stufe der metaphysischen Deutung des Zusammenhanges der Dinge, ohne deren Unterscheidung als Natur und Geist, wenn dasselbe das Ganze begreifen soll, auf Gedanken von Gott geführt wird, welche sich mit der christlichen Vorstellung von dem-

---

1) Zum Folgenden vgl. Julius Köstlin, Die Beweise für das Dasein Gottes, in Stud. u. Kritiken 1875, H. 4. 1876, H. 1.

selben decken. Die Absicht, das Ganze zu begreifen, ist ein Zusatz zu dem uninteressirten Welterkennen, welcher das religiöse Interesse an der geschlossenen Einheit der Welt bezeichnet. Dieses Interesse tritt freilich schon in der hellenischer Philosophie auf, ist also nicht ausschließlich christlich; in jenem Gebiete aber drückt es die religiöse Weltbetrachtung aus, welche sich in dem populären Cultus nicht mehr zurecht fand. Nun ist der kosmologische Beweis gewöhnlich so angelegt, daß wenn man für die Reihenfolge der Wirkungen und Ursachen, in welcher die Dinge geordnet sind, einen Abschluß sucht, man die erste Ursache als causa sui denken muß, welche nicht res causata, welche also Gott ist. Und der teleologische Beweis lautet dahin, daß wenn man für die Reihenfolge der Mittel und Zwecke, in welcher die Dinge geordnet sind, einen Abschluß sucht, man den letzten Zweck, welcher nicht mehr Mittel ist, als Gott zu denken hat. Nun schließt freilich die christliche Vorstellung von Gott unserem Vater in Christus die Vorstellungen der ersten Ursache und des letzten Zweckes als untergeordnete Merkmale in sich; allein als selbständige Dinge gesetzt reichen die Begriffe der ersten Ursache und des letzten Zweckes nicht über den Begriff der Welt hinaus, also nicht hinan an die christliche Vorstellung von Gott. Nämlich causa sui ist zunächst gar kein specifischer, zum Abschluß des Weltganzen ausreichender Gedanke. Causa sui ist jedes Ding als Einheit seiner Merkmale, unbeschadet dessen, daß jedes Ding zugleich als Wirkung anderer Dinge begriffen werden muß. Den Abschluß der Reihe erreicht man nur in der Annahme oder in der Forderung einer Ursache, welche in derselben Beziehung, in der sie causa sui ist, auch causa omnium ist. Denn nur so wird es ausgeschlossen, daß dieses Ding Wirkung anderer Ursachen ist. Dieses als erste Ursache aller anderen geeignete Ding ist jedoch nichts anderes als die Substanz der Welt, die als Einheit angesetzte Vielheit der Dinge, welche der Vorstellung von Gott unähnlich ist. Denn man muß zwar die Welt als Einheit denken, um die Wechselwirkung zwischen den Dingen zu erklären. Aber in diesem Sinne ist die Substanz der Welt deutlicher in dem Begriff eines allgemeinen Gesetzes ihres Zusammenhanges als in dem einer Ursache. Der teleologische Beweis ist von ähnlichen Schwierigkeiten umgeben. Wenn er an der metaphysischen Betrachtung der Dinge vor aller Erfahrung durchgeführt wird, so hat dieses den

Sinne ines Vorurtheils, welches erst die Probe der Erfahrung zu bestehen hat. Gesetzt nun, daß er diese Probe besser besteht, als man behaupten kann, so ist doch die Gleichsetzung eines letzten Zweckes mit dem christlichen Gedanken von Gott voreilig. Denn was Aristoteles Gott nennt, bleibt nicht nur weit zurück hinter der Bestimmtheit und dem Reichthum der christlichen Vorstellung gleichen Namens; sondern der metaphysische Gedanke des Weltzweckes, welcher die Reihe der Mittel abschließt, tritt gar nicht aus dem Begriff der Welt hinaus, deren Einheit in sich er ausdrückt. Aber auch wenn diese Abstände zwischen den Ergebnissen beider Beweise von ihrem beabsichtigten Ziele übersehen werden können, so ist ihnen eine Ergänzung nöthig, damit sie bis an das Dasein Gottes reichen. Denn sie drücken nur den Gedanken aus, daß wenn man die Welt als Ganzes erkennen will, man nothwendig Gott als erste Ursache und letzten Zweck derselben hinzudenken muß. Damit aber ist keine Gewähr verbunden, daß unserem unter der angegebenen Bedingung nothwendigen Gedanken etwas Wirkliches entspricht.

Um diese Lücke auszufüllen, ist nach Duns Scotus der ontologische Beweis geeignet. Derselbe ist freilich von Anselm unabhängig von dieser Beobachtung gebildet worden. Aber er kann den Umständen ohne Mühe anbequemt werden. Denn in dem Begriff des vollkommenen Wesens, den Anselm für Gott einsetzt, dürfen die Ergebnisse der anderen Beweise eingeschlossen werden; wenn also die Formel überhaupt richtig ist, so deckt sie auch die Giltigkeit der besprochenen Beweise. Der ontologische Beweis Anselm's lautet so, daß der Begriff des vollkommenen Wesens, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, nicht vollziehbar ist, wenn nicht auch das Dasein desselben feststände; dieses Merkmal also folgt aus unserem Gedanken des vollkommenen Wesens. Allein diese Folgerung gilt für unseren Gedanken, nicht für die unserem Denken entgegengesetzte Wirklichkeit; der Beweis also führt nicht zum Ziel. Ebenso wenig überzeugend ist der Ansatz derselben Combination durch Cartesius, daß wir die Idee des positiv Unendlichen nicht haben könnten, wenn nicht dasselbe real existirte. Denn durch Abstraction sei diese Idee nicht gewonnen, weil sie keine Verneinung in sich schließt. Sie sei also in uns durch das Unendliche selbst hervorgebracht. Also sei sie an sich selbst der Beweis von dessen Wirklichkeit. Diese Gedankenreihe ist nur eine Analyse

der vorgeblich angeborenen Gotteserkenntniß, welche von den Scholastikern behauptet worden, welche aber nichts anderes als die Abstraction von der Welt, also negativer Art ist; der Beweis selbst stellt nichts anderes fest, als wie jede Form religiösen Glaubens die Wirklichkeit der geglaubten Götter ausspricht.

Unendlich oft wird diese innerhalb des religiösen Erkennens vollziehbare Reflexion als eine Leistung des allgemeinen theoretischen Erkennens angesehen. Das Vorbild von Cartesius pflanzt in dieser Hinsicht die Verwirrung bei Philosophen und Theologen fort[1]). Nämlich der Satz, daß man genöthigt sei, den Gedanken von Gott zur Erklärung unseres eigenen Glaubens als wirklich zu setzen, ist nur ein analytisches Urtheil, welches aus dem religiösen Glauben gefolgert wird, weil es in demselben schon enthalten ist. Es ist aber nicht das synthetische Urtheil des theoretischen Erkennens, welches man zu fällen unternimmt oder sich einbildet. Dieses ist vielmehr von dem vorliegenden Ansatze aus nicht erreichbar. Aber umgekehrt wird keine theoretische Gottesleugnung gegen die in dem religiösen Erkennen behauptete Wirklichkeit von Gott oder Göttern aufkommen, weil die Beziehung zwischen diesen Größen und der Weltstellung, welche der Gläubige im Gefühl der Seligkeit durch sein Vertrauen auf Gott einnimmt, nicht zur Competenz des theoretischen Erkennens gehört, das von dem Bewußtsein seiner Grenzen begleitet ist. In dem religiösen Erkennen steht die Wirklichkeit Gottes außer Frage, weil man sich durch die in der Religion eingenommene Stellung zur Welt von der Wirksamkeit Gottes überzeugt. Und wenn vom Standpunkte des Christenthums aus zu urtheilen ist, daß die Deutungen dieses Verhältnisses in den heidnischen Religionen nicht der Wirklichkeit entsprechen, so sind sie zugleich sämmtlich als Proben für das Streben nach der richtigen Lösung anzusehen. Wenn also weiterhin das theoretische Welterkennen die Religion als regelmäßige Thatsache im menschlichen Geiste in Betracht zu ziehen hat, wird sie eben diese Umstände als wesentliche Merkmale beachten müssen.

Da die Religion überall unter der Bedingung auftritt, daß der Mensch sich als Geist der ihn umgebenden Natur und der durch Mittel der Natur wirksamen Gesellschaft der Menschen ent-

---

1) Beispiele bei Flügel a. a. O. S. 157.

gegensetzt, so ist es ein Fehler, wenn die Idee von Gott als dem Urheber oder Schöpfer der Naturkräfte schon eingesetzt wird, um die ihre Grenzen beachtende Naturwissenschaft zur Anerkennung Gottes zu nöthigen. Wenn die aus der Beobachtung der Natur gezogenen Schlüsse auf die Vielheit und Wechselwirkung stofflicher Kräfte als die Ursachen der Naturdinge führen, so meinen Manche berechtigt zu sein, hier einen weitern Schluß anzuknüpfen, nämlich daß diese Vielheit der Kräfte, weil sie alle als begrenzt vorzustellen sind, von einem sie schaffenden und begrenzenden Willen herrührt. Indessen diese Specialisirung des kosmologischen Beweises für Gottes Dasein ist ebenso unrichtig, wie die metaphysische Schulform desselben. Naturwissenschaftlich berechtigt ist der Schluß nicht, wenn die gesuchte Voraussetzung der Elemente der Naturwelt wirklich als Gott zu denken wäre. Die gesuchte Voraussetzung eines die Naturelemente schaffenden Willens wäre aber auch kein religiöses Urtheil, und der Gebrauch des Namens Gott für jene gesuchte Größe wäre voreilig. Denn wir üben religiöses Erkennen niemals blos in der Erklärung der Natur aus einer ersten Ursache, sondern immer nur in der Erklärung der Selbständigkeit des menschlichen Geistes gegen die Natur. Deshalb ist in der vorliegenden Combination von Naturwissenschaft und Gottesidee dieselbe Verwirrung wahrzunehmen, welche die Scholastik begeht, indem sie die Gottesidee als Bestandtheil des metaphysischen Welterkennens behandelt.

Da die Gottesidee in dem religiösen Erkennen an die Bedingung geknüpft ist, daß der Mensch sich der Naturwelt entgegensetzt und seine Stellung in oder über derselben durch das Vertrauen auf Gott sichert, so hat nur ein solcher Beweis für Gottes Dasein den richtigen Ansatz, welcher jene Selbstunterscheidung der Menschen von der Natur und das Streben sich gegen sie oder über ihr zu behaupten, als gegeben annimmt. Dieses ist der Fall in dem sogenannten moralischen Beweise, den Kant in der „Kritik der Urtheilskraft" vorgetragen hat. Kant meint freilich diesen Beweis für das Dasein Gottes direct in der vorsichtigen Begrenzung, daß es *nothwendig* sei, *Gott zu denken* zur gesetzlichen Erklärung des Daseins vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen in der Welt, welche ihr eigenes bestimmungsmäßiges Thun als den Endzweck der Welt beurtheilen. Dazu gehört nämlich als Bedingung auch die Hoffnung auf die Glück-

seligkeit; das höchste Gut also, in welchem der Endzweck der vernünftigen Wesen unter moralischen Gesetzen auszudrücken ist, ist die Verbindung der Tugend und der Glückseligkeit, des moralischen und des physischen Gutes (I. S. 439). In diesem Ziel sind die beiden Systeme des Daseins, welche ganz verschiedenartigen Gesetzen folgen, verknüpft gedacht. Das höchste Gut in dieser Bestimmung hängt aber weder von dem Gebrauch unserer Freiheit, noch von Naturursachen ab; folglich müssen wir einen moralischen Welturheber annehmen, um uns gemäß dem moralischen Gesetze jenen Endzweck vorzusetzen. Das heißt, es ist nothwendig Gott zu denken als die Gewähr für die moralische Nöthigung, das höchste Gut in der Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit oder Herrschaft über die Naturwelt zu denken (Kr. d. UK. § 87). Zunächst ist es nicht zweifelhaft, daß Kant in der Bezeichnung des moralischen Urhebers und Leiters der Welt mit der christlichen Gottesidee übereinkommt. Denn in dem ganzen Zusammenhang bedeutet Gott die moralische Macht, welche dem Menschen die seinem moralischen Werthe gebührende Stellung über der Welt, und zwar als den Endzweck der Welt gewährleistet. Ferner ist der Beweis auch nicht blos eine Reflexion des religiösen Erkennens über den Zusammenhang seiner Elemente. Denn der Ausgangspunkt, die Schätzung des sittlichen Handelns aus der Freiheit und die Hoffnung auf die Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend, ist unabhängig von der Auctorität Gottes gedacht. Endlich aber ergiebt sich aus nachfolgenden Erklärungen von Kant, daß er selbst die nothwendige Geltung dieses Gedankens von Gott, als Erklärungsgrund des bezeichneten höchsten Gutes erheblich einschränkt. Er besteht darauf, daß die Nothwendigkeit des Gedankens Gottes nur für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan sei, da auch die Idee des Endzweckes nur im Gebrauch der Freiheit nach moralischen Gesetzen feststehe, und nicht aus der Erforschung der Natur entspringe, also nur subjectiv-praktische Realität habe. Er leugnet, daß in dem vorliegenden Beweise irgend eine Form des theoretischen Beweisverfahrens befolgt werde, nicht einmal die einer Hypothese zur Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung. Denn für die Idee eines übersinnlichen Wesens fehle uns der Stoff, und deshalb sei es unmöglich, diese Idee in ihrer Art zu bestimmen, und sie als Erklärungsgrund zu verwenden. Also sei die Idee Gottes nur

eine Ueberzeugung des praktischen Glaubens, d. h. nothwendig zu denken in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der praktischen Vernunft, sowie auch die Idee des Endzweckes der Welt, nach der man den Gebrauch der Freiheit beurtheilt, nur in praktischer Beziehung Realität für uns hat, also Glaubenssache ist (Kr. d. UK. § 88). Diese Erklärungen Kant's entsprechen einmal dem Abstande, den er zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft überhaupt aufrecht erhält, und richten sich zugleich nach dem Grundsatze, daß die reflectirende Urtheilskraft nur subjective Wahrheit erreicht.

Unter diesen Umständen hat die von Kant vorgetragene Gedankenreihe den Sinn, daß seine philosophische Erkenntniß, welche die beiden heterogenen Systeme des praktischen Geistes und der Natur zu Einem Ganzen nicht zu verbinden vermag, die Lösung dieser Aufgabe der christlichen Religion überläßt. Es ist bemerkt worden (S. 198), daß die philosophischen Systeme die Einheit ihrer Weltanschauung entweder direct durch den Ansatz einer Vorstellung von Gott begründen, oder durch Begriffe von der Welt, welche nicht bewiesen und nicht beweisbar, der Einbildungskraft angehören, und deshalb eher dem Gebiete des religiösen Erkennens zuzurechnen sind, als dem des theoretischen. Von diesen Fällen hebt sich das Verfahren Kant's in lehrreicher Weise ab. Er geht nicht dogmatisch von der Idee Gottes, noch von einer vorweg genommenen Idee der Welt aus, sondern er gewinnt die abschließende Einheit seiner Erkenntniß der Welt durch die christliche Idee von Gott, und zwar ausdrücklich so, daß er sie als Inhalt des religiösen Erkennens begrenzt. Mag ihm dieses von Philosophen verdacht, oder von Apologeten als Verdienst angerechnet werden, so ist jedenfalls mit dieser Begrenzung des moralischen Beweises für das Dasein Gottes nichts gewonnen für die Nachweisung der Wirklichkeit Gottes im Unterschied von der Nothwendigkeit, ihn zur Erklärung gewisser Verhältnisse des Menschen zur Welt zu denken, und zwar der Wirklichkeit Gottes als Objects des theoretischen Erkennens. Dieses Ziel hat Kant gar nicht erreichen wollen; auch wenn er die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers der Welt dargethan zu haben erklärt, so hat die Einschränkung dieses Beweises auf den „blos praktischen Gebrauch unserer Vernunft“ (Kr. d. UK. § 88) nur die Bedeutung, daß die Wirklichkeit Gottes im religiösen Erkennen

selbstverständlich ist. Allein diese Einschränkung hängt mit der Abgrenzung der Gebiete der theoretischen und der praktischen Vernunft zusammen, in welcher Kant hinter der nothwendigen Werthschätzung der letztern zurückgeblieben ist. Wenn die Bethätigung des moralischen Willens eine Realität ist, so ist auch die praktische Vernunft ein Zweig des theoretischen Erkennens. Diese beiden Sätze hat Kant nicht erreicht. Der Grund dafür liegt darin, daß die Sinnenfälligkeit ihm als das Merkmal von Realität gilt. Deshalb auch erklärt er den Begriff Gottes für theoretisch unvollziehbar, und überläßt ihn der praktischen Vernunft. Denn, sagt er (Kr. d. UK. § 90), zur Bestimmung der Ideen des Uebersinnlichen sei für uns kein Stoff da, indem wir diesen von den Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müßten, ein solcher aber jenem Objecte schlechterdings nicht angemessen ist.

Wenn überhaupt ein Beweis zunächst für die wissenschaftliche Giltigkeit des Gedankens von Gott geführt werden kann, der nicht blos eine Reflexion des religiösen Bewußtseins auf seinen Zusammenhang in sich wäre, so hängt dieses ab von der richtigen Begrenzung des Umfanges von Erfahrung, zu dessen gesetzlicher Erklärung nichts Anderes brauchbar ist, als der religiöse Gedanke von Gott. Es ist hiemit gemeint, daß das theoretische Erkennen neben der Realität der Natur die Realität des Geisteslebens als gegeben, und die gleiche Verbindlichkeit der eigenthümlichen Gesetze des einen und des andern Gebietes anerkennt. In dieser Hinsicht muß das theoretische Erkennen sich darein finden, daß zwar das Geistesleben, soweit es mit der Natur verflochten ist, unter Gesetzen des Mechanismus steht, daß aber seine Eigenthümlichkeit gegen die Natur in praktischen Gesetzen erkannt wird, welche ausdrücken, daß der Geist Zweck an sich ist, und sich in dieser Bestimmtheit verwirklicht. Durch diese Artbestimmung des Geisteslebens hat Kant sich mit Unrecht dazu bewegen lassen, die praktische Vernunft als die eine Art der theoretischen als der andern entgegenzusetzen; während die Erkenntniß der Gesetze unseres Handelns zugleich auch theoretisches Erkennen ist, nämlich die Erkenntniß der Gesetze des geistigen Lebens. Nun kommen die Triebe des Erkennens, des Gefühls und der ästhetischen Anschauung, des Willens im Allgemeinen und in der besondern Anwendung auf die Gemeinschaft der Menschen, endlich der Trieb der Religion in dem allgemeinen Sinne überein, daß das Geistesleben Endzweck

ist, die Natur aber Mittel dazu. Dieses ist das allgemeine Gesetz des Geisteslebens, dessen Giltigkeit die wissenschaftliche Erkenntniß behaupten muß, wenn nicht die Eigenthümlichkeit jenes Gebietes des Daseins verkannt werden soll. So weit das Geistesleben für sich in Betracht gezogen wird, hat dieses Gesetz subjectiv-praktische Beziehung, denn der Geist existirt als die gleichartigen Subjecte. Allein da die Menschen als geistige Wesen, welche durch ihren natürlichen Organismus eigenthümliche Wirkungen auf die Natur und auf einander ausüben, ein besonderes Gebiet der Wirklichkeit in der Welt ausmachen, und da die sittlichen Güter, welche sie hervorbringen, nicht minder wirklich sind, als die Natur, so fällt die Erkenntniß der praktischen Gesetze, welche darin zur Geltung kommen, ebenso unter das theoretische Erkennen wie die Natur. Nun aber hat das Erkennen auch die Aufgabe, ein Gesetz des Zusammenseins der beiden verschiedenartigen Systeme von Wirklichkeit zu suchen. Indem jedoch Kant darauf verzichtet, die Formel für die Einheit von Geist und Natur auf dem Wege der theoretischen Erkenntniß zu suchen, und die Verbindung beider Systeme zur Welt in dem praktischen Glauben an Gott unter den Merkmalen der christlichen Religion verstehen lehrt, so hat dabei ohne Zweifel der Umstand mitgewirkt, daß alle gesetzliche Naturerkenntniß der praktischen Voraussetzung sich unterordnet, daß die Natur für den menschlichen Geist da ist. Nun ist die Religion das praktische Gesetz des Geistes, dem gemäß er seine durchgehende Bestimmung als Zweck an sich gegen die Hemmungen der Natur, welche er erfährt, aufrecht erhält. Dieses praktische Gesetz hat seine vollendete Ausführung in der christlichen Religion, da dieselbe den Grundsatz der Werthschätzung des persönlichen Lebens über der ganzen Naturwelt als dem getheilten Dasein aufstellt (Mc. 8, 36. 37), und demgemäß die Vermischung von Natur und Geist ausschließt, durch deren Behauptung die heidnischen Religionen ihre nur relative Zweckmäßigkeit kundgeben. In der christlichen Religion nämlich sichert sich der Geist seine übernatürliche Eigenthümlichkeit als eines Ganzen durch das Selbstgefühl der Seligkeit, welches bedingt ist durch die Idee des rein geistigen Gottes, der als der Schöpfer des Weltganzen Alles demgemäß leitet, daß die Menschen in dem Vertrauen auf Gott und als Glieder seines sittlichen Reiches zum Zwecke der Welt bestimmt sind. Entweder verzichtet man nun darauf, den Grund und das Gesetz des Zu-

sammenseins von Natur und Geistesleben zu begreifen, oder man erkennt zu diesem Zwecke den christlichen Gedanken von Gott als die Wahrheit an, welche die Erkenntniß des Ganzen der Welt abschließt. Im erstern Falle würde sich die wissenschaftliche Erkenntniß über den Antrieb zum Abschluß ihrer selbst hinwegsetzen, welcher aus der Erfahrung entspringt, daß die Natur nur deshalb erkennbar ist und erkannt wird, weil sie für den Geist da ist. Diese Verzichtleistung auf den systematischen Abschluß des theoretischen Erkennens würde die praktische Giltigkeit des religiösen Glaubens an Gott im Sinne des Christenthums nicht hemmen. Allein das Erkennen hat doch in der bezeichneten Bedingtheit aller Naturerkenntniß die Aufgabe, das Zusammensein von Natur und Geistesleben zu begreifen. Dann aber bleibt nichts Anderes übrig, als die christliche Gottesidee auch als unentbehrliche Wahrheit anzunehmen, um den Grund wie das Gesetz der wirklichen Welt in dem schöpferischen Willen anzuerkennen, in welchem die Bestimmung der Menschen zum Reiche Gottes als dem Endzweck in der Welt eingeschlossen ist.

Wenn also auf diesem Wege sich ergiebt, daß die christliche Idee Gottes anzunehmen dem wissenschaftlichen Erkennen der Welt nothwendig ist, so wird dieser Beweis direct auf unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens begründet, welche außerhalb der religiösen Weltanschauung liegen, und entweder überhaupt keine Erklärung finden oder durch die Anerkennung jener Gottesidee. In der Beobachtung dessen, wie sich der menschliche Geist zu der Naturwelt stellt, sind nun zwei analoge Thatsachen gegeben. Der Geist behandelt die Natur sowohl im theoretischen Erkennen als etwas, was für ihn da ist, wie auch in der Bethätigung des Willens als etwas, was direct Mittel zu dem gemeinsamen sittlichen Zweck ist, der den Endzweck in der Welt bildet. Der Erkenntnißtrieb wie der Wille verfahren so ungeachtet dessen, daß die Natur ganz anderen Gesetzen folgt als der Geist, daß sie unabhängig von ihm da ist, daß sie ihn hemmt, und insofern ihn in gewisser Art von Abhängigkeit von sich hält. Entweder folgt hieraus, daß die Werthschätzung seiner selbst, in welcher der Geist als die Macht über die Natur verfährt, insbesondere die Werthschätzung der sittlichen Gemeinschaft, welche über die Natur geht, eine falsche Einbildung ist, oder der Geist verfährt so der Wahrheit gemäß, in Uebereinstimmung mit dem obersten Gesetz, welches

auch für die Natur gilt. Dann kann der Grund davon nur in einem göttlichen Willen erkannt werden, der die Welt auf den Endzweck des Geisteslebens hin schafft. Diese Annahme der Gottesidee ist, wie Kant bemerkt, praktischer Glaube, und nicht ein Act theoretischer Erkenntniß. Wenn also hiedurch die Vernunftgemäßheit des Christenthums erwiesen wird, wird dabei doch vorbehalten, daß die Erkenntniß Gottes in einer vom theoretischen Welterkennen verschiedenen Art von Urtheil verläuft.

Deshalb ist auch der Sinn dieses moralischen Beweises für die Nothwendigkeit, Gott zu denken, von der Absicht der anderen Beweise ganz verschieden, und darum hat er auch einen Erfolg, welcher über die Ergebnisse der anderen Beweise sich erhebt. In dem kosmologischen und dem teleologischen Beweise soll der für den Gewinn einer Gesammterkenntniß nothwendige Gedanke von Gott als etwas den Ergebnissen des Welterkennens Gleichartiges gefunden werden. Was im religiösen Glauben feststeht, soll zugleich als das Ergebniß des von Beobachtung zu Beobachtung fortschreitenden und in Schlüssen sich sammelnden wissenschaftlichen Erkennens nachgewiesen und zum Maßstab der theologischen Wissenschaft erhoben werden. Allein dieses Verfahren mißlingt, theils weil beide Beweise nicht über den Umfang der Welt hinausführen, theils weil ihre vorgeblichen Resultate, auch wenn sie richtig wären, dem christlichen Gedanken von Gott darin ungleich sind, daß sie dessen Werth für die Menschen, insbesondere für sie als Sünder nicht ausdrücken. Hingegen indem Kant den praktischen Glauben an Gott unter den Merkmalen seiner christlichen Auffassung als den Abschluß seiner Welterkenntniß für nothwendig achtet, so setzt er die Größe, welche nur praktisch geglaubt, und außerhalb dieses Glaubens nicht nachgewiesen werden kann, nicht als einen theoretischen oder im Sinne des allgemeinen Welterkennens vernünftigen Gedanken; sondern erhält ihn in seiner ursprünglichen und eigenthümlichen Art. Indem nun die Theologie darauf angewiesen ist, die Eigenthümlichkeit des Gedankens Gottes, daß er nur in Werthurtheilen vorgestellt werden darf, zu wahren, so darf sie ihren Anspruch, Wissenschaft zu sein, in sich durch den Gebrauch der oben (S. 15) bezeichneten Methode, im Verhältniß zu den anderen Wissenschaften dadurch begründen, daß nach der Anleitung Kant's die christliche Anschauung von Gott und Welt die zusammenfassende Einheit der Erkenntniß von Natur und menschlichem

Geistesleben möglich macht, welche sonst nicht erreichbar ist. Wenn dieser Zusammenhang richtig bestimmt ist, so dient eine Beurtheilung der sittlichen Bestimmung der Menschen, welche sich an Kant's Grundsätze anschlösse, als der Erkenntnißgrund für die Geltung der christlichen Gottesidee als Lösung des Welträthsels. Dieser Beweis würde in nahe Analogie mit dem Ausspruch Christi (Joh. 7, 17) treten, daß wer den Willen Gottes thun will, erkennen werde, ob seine Lehre von Gott her oder blos menschlichen Ursprungs sei. Wahrscheinlich ist auch dieser Ausspruch Christi von nicht geringerer Tragweite. Denn wenn man in der thätigen Erfüllung des Willens Gottes sich davon überführt, daß Christus wirklich Gott offenbart hat, so ist darin eingeschlossen, daß man auf jenem Wege zu der Einsicht gelangt, der im Christenthum den Menschen gesetzte praktische Zweck sei zugleich der Endzweck, nach dem Gott die Welt schafft und leitet. Dies ist das nothwendige Merkmal der hier geltenden Vorstellung von Gott[1]).

30. Der Gottesbegriff, mit welchem die Schultheologie des Mittelalters und wiederum die des Protestantismus einsetzt, ist von dem, was Luther im Großen Katechismus vorträgt, weit verschieden. Zuerst setzt man als Gott den Begriff des grenzenlosen unbestimmten Seins, welcher schon den ältesten Apologeten geläufig ist. Ihrer Herkunft nach ist diese Vorstellung der allgemeine Begriff der Welt, das Prädicat, in welchem alle Dinge identisch sind, welches also, von ihnen abstrahirt, nach platonischem Maßstab die Idee der Welt ausmacht. Nun aber ist das allgemeine Sein der Fülle der Welt so unähnlich, daß es vielmehr den Eindruck macht, nicht die Welt zu sein. Unter diesem Eindruck wird das allgemeine, unbestimmte Sein als Gott gesetzt. Nun soll diese Vorstellung als wissenschaftliche Wahrheit im Verhältniß zum Welterkennen festgestellt werden. Also wird durch

---

1) Gegen die hier vorgetragene Gedankenreihe ist der verachtungsvolle Einwand erhoben worden, daß die christliche Religion auf die Moralität begründet werde. Die hochweisen Männer, welche mir hiemit imputiren, daß ich wie Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" die Religion zum unselbständigen Anhang der Moral mache, obgleich meine Lehrweise gerade das Gegentheil zeigt, thäten besser, sich mit der elementaren Erkenntniß des Unterschieds zwischen Realgrund und Erkenntnißgrund zu durchdringen, als über mich zu Gericht zu sitzen.

den kosmologischen und den teleologischen Beweis der Begriff der ersten Ursache und der des Endzweckes der Welt dem unbestimmten Sein gleichgesetzt. Mit der platonischen Formel war nämlich nichts zu erreichen. Die Abstraction von der Welt, die darin ausgedrückt ist, dient natürlich zu nichts weniger als zur Erklärung der Welt. Ihr wurde also der Begriff der Ursache untergeschoben, und diese wieder durch die Unterschiebung des Endzweckes der Welt zur Persönlichkeit erhoben, sofern die Vollkommenheit desselben nach Aristoteles in dem Denken seiner selbst besteht. Endlich wird diesen gegen einander gleichgiltigen Begriffen der ganze Inhalt der christlichen Gottesidee zugerechnet, obgleich kein nothwendiger Zusammenhang zwischen ihnen und den Attributen der Offenbarung und Menschenliebe nachgewiesen werden konnte. Mittels dieser vierfach abgestuften Unterschiebung wird auch nicht ein Schein wissenschaftlicher Nothwendigkeit auf die christliche Gottesidee geworfen; in Wirklichkeit wird in der so angelegten Lehre von Gott nur eine Auseinandersetzung des Inhaltes der christlichen Weltanschauung eingeleitet, welche gegen die wissenschaftlichen Begriffe von schrankenlosem Sein, erster Ursache, sich selbst denkendem Zweck völlig gleichgiltig ist. Die Theologie des Mittelalters und die protestantische Orthodoxie haben also in dem Maße positiv christlichen Charakter, als sie die wissenschaftlichen Bedingungen ihrer Lehre von Gott unwirksam lassen. So wie jedoch mit denselben Ernst gemacht wird, so entwickeln sich aus diesem Besitze der „kirchlichen" Theologie die verschiedenen Arten von Rationalismus, der deistische oder der pantheistische. Man darf sich über diesen Thatbestand nicht dadurch täuschen lassen, daß die Vertreter des Positivismus und die des Rationalismus aus der gegenseitigen Vergleichung ihrer Richtungen gegenseitigen Haß schöpfen. Denn da diese feindlichen Brüder gemeinsamen Ursprung haben, so sind sie zugleich durch gegenseitige Werthschätzung mit einander verbunden. Keiner von beiden läßt die Möglichkeit einer dritten Art von Theologie zu, weil außerdem, daß Jeder an sich selbst glaubt, Jeder nur noch an den Andern glaubt, wenn auch mit Schauder, wie die Dämonen an Gott. So wie sie sich in endlosem Streite um einander herumdrehen, fördern sie unabsichtlich immer nur Jeder den Vortheil des Andern; und die Vertreter beider Richtungen können, wie es scheint, auf die gegenseitigen Dienstleistungen ebenso

wenig verzichten wie auf das gegenseitige Schelten. Eine besonders ausgezeichnete Stellung in diesem Kreise von Speculanten nehmen diejenigen ein, welche in dem Gefolge Jakob Böhme's das Wesen Gottes abgesehen von der Welt construiren. Dieselben sollten doch von ihrer Erfahrung an der Mystik, deren sie sich rühmen, wissen, daß wer von der Welt abstrahirt, im Erkennen wie im Wollen so mit Gott eins wird, daß auch seine persönliche Bestimmtheit, sein Denken und Reden aufhört. Es ist also mindestens ein Reden ohne Denken, welches die innere Entwickelung Gottes bis zur Welt hin beschreibt.

Durch die Auseinandersetzung in § 29 ist es erklärt, warum die Theologie mit dem vollen Begriffe des persönlichen Gottes, der das Reich Gottes als den Endzweck in der Welt begründet und darin Jedem, der auf Gott vertraut, seine Stellung über der Welt gewährleistet, als mit der Grundwahrheit anfängt. Der Begriff kann ohne weitere Bemerkung unterschieden werden von dem schrankenlosen Sein, welches die Substanz des Universum wäre, wie von der ersten Ursache, welche nicht persönlich gedacht zu werden braucht, wie von dem sich selbst denkenden, aber in sich verschlossenen Endzweck der Welt. Der aufgestellte Gottesbegriff ist gar nicht so beschaffen, daß er eine Verschiebung in den Pantheismus oder den Deismus erfahren kann. Eine hierauf zu gründende Theologie ist also nicht rationalistisch. Sie ist vielmehr positiv, da sie von der christlichen Gottesidee ausgeht, und sie ist Wissenschaft, da diese Gottesidee als das Grundgesetz des Zusammenseins von Natur und von Moralität unter deren Schätzung als Endzweck des Daseins anerkannt werden muß, wenn jene Thatsache überhaupt erklärt werden soll. Das wissenschaftliche Recht der Theologie ist jedoch noch auf den Beweis zu begründen, daß der Begriff der Persönlichkeit auf Gott widerspruchlos angewendet wird.

Die Abneigung gegen diese Wahrheit ist bedingt durch den Wechsel der ästhetischen Maßstäbe, welcher vor etwa hundert Jahren begonnen hat. In der frühern Epoche richtete sich die Empfindung des Schönen nach feststehenden Ueberlieferungen von Kunstformen. Insbesondere beherrschten die Bedingungen, welche in der Architektur ihre berechtigte Geltung haben, den Geschmack auch in der fugirten Musik und in der an die Einheiten des

Orts und der Zeit gebundenen dramatischen Poesie. Dem Uebergewicht der im Voraus waltenden Berechnung, welche seit dem Eintreten der Renaissance den Kunstgeschmack fesselte, entspricht die physikotheologische Beurtheilung des Verhältnisses der Welt zu Gott, in der man den Gedanken von dessen Persönlichkeit erprobte. Das Wuchern dieser Betrachtungsweise im Gefolge der Wolff'schen Philosophie ist in erster Linie bedeutsam für die Empfindungsweise und den Geschmack jenes Zeitalters, in zweiter Linie als Methode der Verständigung über die Religion. Diese Richtung ist seit Goethe durch die freie Empfindung für das Naturschöne abgelöst worden, und dadurch haben die lyrische Poesie und die lyrische Musik den Haupteinfluß auf die Regelung des ästhetischen Geschmackes gewonnen. Die lyrische Stimmung, welche sich an die verschiedenen ästhetischen Objecte anschmiegt, welche ihre Stetigkeit gegen alle wechselnden Eindrücke aufrecht erhält, und den verschiedenartigen Werth der Dinge durch die Erzeugung der subjectiven Harmonie ausgleicht, ist ein hervorragender Antrieb zur pantheistischen Weltanschauung. In dieser Stimmung meint man die genügende Erklärung der Weltwirklichkeit zu finden, wenn man das unpersönliche Gesetz der Entwickelung als die Kraft des Gleichgewichtes in allen wechselnden Erscheinungen der Natur erkennt, und als die sittliche Weltordnung die sachliche Zweckmäßigkeit in der menschlichen Gemeinschaft, welche alle Abweichungen der sittlichen Kräfte mit ihrer im Wesentlichen übereinstimmenden Richtung unabsichtlich ausgleicht. Unter diesen Bedingungen gilt das Universum als der höchste Begriff.

Es ist kaum etwas mehr geeignet über diesen Zusammenhang aufzuklären, als die schlichte Ausprägung des Gedankens vom Universum, an welchen Strauß[1]) seinen neuen Glauben, sein Surrogat der Religion anzuknüpfen unternimmt. Er findet, daß das Universum, von dem wir schlechthin abhängig sind, nicht angelegt sei von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste Vernunft. Wenn man jenes anzunehmen geneigt sei, weil jede Wirkung eine Ursache haben müsse, so verrathe sich hierin nur eine Beschränktheit unseres Vorstellens; das Universum aber sei Ursache und Wirkung, Inneres und Aeußeres zugleich. Endlich einmal wird in diesen Eröffnungen die Maske der Wissen=

1) Der alte und der neue Glaube S. 140.

schaft abgelegt, und der Epigone der Romantik zeigt sein eigentliches Angesicht. Denn die Ausschließung des Begriffs des persönlichen Gottes durch den Begriff des Universum wird nicht mehr als ein vorgebliches Ergebniß der Wissenschaft der religiösen Einbildung gegenübergestellt, sondern als Inhalt eines Glaubens der Gewißheit eines andern Glaubens. Die Entscheidung zwischen beiden aber wird aus dem Grundsatze des Erkennens, daß eine Wirkung eine entsprechende Ursache habe, herausgesetzt. Allerdings schließt der neue Glaube den Gedanken der Persönlichkeit Gottes aus dem Grunde aus, weil die Beziehungen des Absoluten und der Persönlichkeit vorgeblich einen Widerspruch bilden. Aber diese Reflexion ist nur als Ausdruck einer feststehenden Abneigung zu betrachten; denn die Behauptung von Widersprüchen macht diesem Glauben übrigens keine Sorge. Ein Universum, welches Ursache und Wirkung, Inneres und Aeußeres zugleich ist, wird durch diese Aussagen den Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens entzogen. Es ist ein Object der Einbildungskraft, eine Verallgemeinerung ästhetischer Empfindung, und zwar der lyrischen, insbesondere der musikalischen Ausgleichung von Gefühlen der Lust und der Unlust, welche zugleich, das heißt ohne deutliche Zeitgrenze zwischen ihnen und aus der Beziehung auf identische Objecte angeregt werden. Da verschwimmen Ursache und Wirkung, Inneres und Aeußeres in einander! Insbesondere ist die in diesem Anschauungskreise unumgängliche Behauptung, daß die Gesetze des Daseins zugleich die Kräfte desselben sind, welche logisch angesehen, so viel bedeutet, als daß ein Passivum eo ipso Activum ist, nur der Reflex einer ästhetischen Gefühlserregung. Der Kunstgenuß nämlich vergegenwärtigt den Eindruck eines geordneten Zusammenhanges von Erscheinungen, einer einheitlich gesetzten Vielheit, welche als solche wirkt, das heißt auf das Gefühl des Beschauers. In diese Auffassung spielt nicht die Ueberlegung hinein, daß ein Gesetz, ein Gesetztes den Verstand auf den setzenden Geist und Willen zurückweist, die sittliche Weltordnung auf einen gesetzgebenden und zweckmäßig leitenden Urheber. Denn solche Ueberlegungen würden die Empfindung der Kunst- oder Naturschönheit und der poetischen Gerechtigkeit unterbrechen. Allein es ist nur ein Sprung der Einbildungskraft, wenn die ästhetische Wirkung eines in Natur und Geschichte wahrgenommenen Gesetzes auf unser Gefühl zu dem Satze objectivirt wird, daß jedes erkannte

Gesetz der Wirklichkeit eo ipso die Kraft und der zureichende Grund derselben sei; und man braucht sich nicht durch die begleitende Versicherung imponiren zu lassen, daß es ein Merkmal beschränkten Verstandes sei, dem Gesetz den ordnenden Willen vorauszusetzen, und von ihm auch die Kraftthätigkeit in den gesetzmäßigen Erscheinungen abzuleiten. Die Art unseres Vorstellens ist allerdings beschränkt, aber in der wissenschaftlichen Art unseres Vorstellens sind wir dazu berufen, die ästhetische Einbildungskraft einzuschränken, und ihr keinen Einfall in ein anderes Gebiet zu gestatten, das ihr nicht unterworfen ist. Die Vorstellung eines Universum, welches Ursache und Wirkung, Inneres und Aeußeres zugleich, welches auf die höchste Vernunft angelegt ist, von welchem man sich schlechthin abhängig fühlt, ohne daß man versucht wäre daran zu denken, daß es vielleicht von einer selbständigen Vernunftthätigkeit herrührt, paßt geradezu auf eine Beethoven'sche Symphonie, durch die man gänzlich hingerissen wird, ohne darüber zu reflectiren, von wem und wie sie componirt und von wie Vielen sie ausgeführt wird. Aber das Universum, in welchem man die moralische Freiheit ausübt, mit dem Bewußtsein, in seiner Art ein Ganzes und nicht blos ein Theil der Welt zu sein, stellt man sich nothwendig anders vor, als man ein romantisches Musikstück genießt. Denn das Gesetz der lyrisch-musikalischen Empfindung ist nicht das Gesetz des Universum.

Die Einwendung gegen die Persönlichkeit Gottes, welche zu wiederholen Strauß nicht müde geworden ist, ist die, daß die Prädicate des Absoluten und des Persönlichen sich ausschließen. „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt“[1]). Diese Vorstellung von dem Absoluten ist nichts Anderes als der Raum; daß man mit demselben die Vorstellung der Persönlichkeit nicht verknüpfen kann, ist unwidersprechlich. Hingegen diese Vorstellung wird unvollständig definirt, wenn sie auf das Merkmal der Unterscheidung alles Uebrigen von sich selbst beschränkt wird; denn dieses ist nur die Voraussetzung, unter welcher die Persönlichkeit der Menschen alles Mögliche in sich um-

---

1) Die christl. Glaubenslehre I. S. 504.

faßt. Man findet auch die Persönlichkeit des Menschen in dem Maße entwickelter, je größer der Umfang seiner Erkenntniß, je reizbarer sein Gefühl für verschiedenartige Eindrücke, je mehr sein Wille geschickt ist, Dinge umzugestalten und andere Persönlichkeiten zu leiten. Wie die Persönlichkeit in unserer Erfahrung an den Menschen vorkommt, ist sie freilich bedingt durch die gegebenen individuellen Anlagen; auf dieser Grundlage führt die Entwickelung der Persönlichkeit in den angegebenen Beziehungen immer zugleich zu der Eigenthümlichkeit, welche den Unterschied der ursprünglichen Anlage des Einen von allen Anderen bestätigt. Allein die Eigenthümlichkeit einer Person bezeichnet ihre erworbene Verschiedenheit von allen anderen Personen; eben deshalb fällt sie nicht zusammen mit jener formalen und ursprünglichen Selbstunterscheidung des Individuums von allem Andern, worauf Strauß seine Vorstellung von Persönlichkeit beschränkt. Diese Ausübung der Persönlichkeit wird nämlich unter allen Umständen von jedem gesunden Menschen überschritten, so wie er irgend welchen Stoff zu seiner geistigen Entwickelung sich aneignet. Wer so in sich verschlossen bleiben könnte, daß er sich immer nur gegen alles Andere zusammenfaßte, würde überhaupt kein geistiges Leben in sich beobachten lassen; er würde also für die vorliegende Erwägung gar nicht da sein. Oder wenn Einer in der geistigen Aneignung der Dinge auch nur vorwiegend verschlossen ist, nämlich gleichgiltig gegen die Aufgaben des Erkennens, stumpf gegen die Werthunterschiede der Dinge, abweisend gegen die Reize der Willensthätigkeit, indolent gegen die gemeinsamen Interessen der Menschen, so wird er im gangbaren Sprachgebrauch nicht als Persönlichkeit geschätzt. Entweder kommen diese Erscheinungen in einem erkennbaren Grade bei geistiger Gesundheit durch den selbstsüchtigen Widerspruch gegen die gemeinsamen Bedingungen des sittlichen Handelns zu Stande, so spricht man von schlechter Individualität; oder sie treffen mit geistiger Krankheit zusammen, so hat noch Niemand in dem Wahnsinnigen oder dem Blödsinnigen die Muster der Persönlichkeit erkannt. Andererseits ist die erworbene geistige Eigenthümlichkeit die Form, in welcher das höchste mögliche Maß der Aufgeschlossenheit für die allgemeinen Beziehungen der Dinge, und die gemeinsamen Interessen der Menschen, und das höchste mögliche Maß der Wirkung auf die anderen Menschen in irgend welcher geistigen Beziehung sich darbietet. Die Eigenthümlichkeit bezeichnet also

freilich eine unüberschreitbare Schranke der menschlichen Persönlichkeit, da die Durchdringung der einzelnen Individualität mit den gemeinsamen Stoffen des geistigen Lebens und den allgemeinen Normen ihrer Aneignung immer nur in der Form der Besonderheit erfolgt. Allein die erworbene Eigenthümlichkeit ist ebendeshalb auch nicht im Widerspruch mit der Bewältigung der Welt durch den Geist, mit der aneignenden Aufnahme von allem Möglichen in „die sich zusammenfassende Selbstheit", und mit deren erfolgreicher Einwirkung auf irgend einen Umfang der Dinge und einen mehr oder weniger großen Ausschnitt der menschlichen Gesellschaft. Also die Beurtheilung des Begriffs der Persönlichkeit durch Strauß steht nicht im Einklang mit dem Sprachgebrauche, und ist auf nichts weniger gegründet als auf die vollständige und genaue Beobachtung der Erscheinungen, auf welche der Sprachgebrauch hindeutet.

Vielmehr knüpft sich an die Beobachtung desjenigen, was wir als „selbständige Persönlichkeit" unter Menschen hochzuschätzen haben, die Denkbarkeit der göttlichen Persönlichkeit[1]). Denn die Einwendungen gegen diesen Begriff, welche sich darauf stützen, daß wir doch die Persönlichkeit nur kennen als ein Erzeugniß des Wechselverkehres unseres Ich mit der gegebenen Welt, oder als eine Selbstentwickelung des Ich, welche durch die Reize der Umgebung unumgänglich bedingt ist, weisen auf die Thatsache hin, daß wir zur Persönlichkeit geschaffen, daß wir auch unter diesem Prädicat beschränkt, werdend, veränderlich sind. Allein diese Beobachtungen werden dadurch aufgewogen, daß die erworbene selbständige Persönlichkeit einen Spielraum der Bethätigung hat, welche durch diese Bedingungen nicht gedeckt wird. Was man im Leben durch die Wechselwirkung der Erfahrungen und der angeborenen Anlagen geworden ist, stellt das Ich durch die Erinnerung als eine zusammenhängende Wirklichkeit allen möglichen Reizen der Welt entgegen; das Ich schöpft ferner eine Menge von Anregungen aus der Wechselwirkung der eigenen Erinnerungen und aus den erworbenen Grundsätzen, und vermag hiedurch ebenso die gleichzeitigen Reize der umgebenden Dinge und Personen abzuweisen, wie seine Selbständigkeit an der Einwirkung auf die Anderen zu erproben. Die ausgeprägte Eigenthümlichkeit der

1) Vgl. Lotze, Mikrokosmus III. S. 565 ff.

Persönlichkeit ist die Kraft, die unabweislichen Reize der Umgebung in den Plan des Lebens so aufzunehmen, daß sie als die sicher gehandhabten Mittel in denselben eingegliedert und nicht mehr als Hindernisse der eigenen Bewegung erfahren werden. Die Affecte haben in diesem Falle nicht mehr den Sinn von Erscheinungen geistigen Erleidens, sondern die vorwiegende Bedeutung einer Machtübung, zu welcher man sich durch die Unabhängigkeit seines Charakters berechtigt fühlt. Die Stufe geistiger und sittlicher Ausbildung, welche zu erstreben und zu behaupten den wahren Werth des menschlichen Lebens ausmacht, bringt auch die specifische Erfahrung der Ewigkeit mit sich, auf welche die geistige Ausrüstung überhaupt angelegt ist. Diese Vorstellung würde gar keine Bedeutung für uns haben, und sie wäre als Attribut Gottes ein für uns leerer Name, wenn die beiden gangbaren Definitionen der Ewigkeit als der Zeitlosigkeit und als der anfangs- und endlosen Zeit richtig wären. Denn weder können wir bei wachem Bewußtsein von der Zeit abstrahiren, noch können wir in der Vorstellung der anfang- und endlosen Zeit Gott von der Welt unterscheiden. Wir können eben weder den Anfang noch das Ende der Welt vorstellen; weil wenn wir von dem Dasein der Welt abstrahirten, wir auch von unserem Denken zu abstrahiren hätten, da wir als denkende Geister Theile der Welt sind. Aber wie die Zeit unsere Anschauung und Vorstellung ist, in welcher wir zunächst unsere Vorstellungen von einander unterscheiden, dann unsere Erfahrungen nach den Beziehungen der Ursache und der Wirkung ordnen, so heben wir sie wieder in jedem Erkenntnißact auf, indem wir die nach einander gehörten Worte zur Einheit des Urtheils, die nach einander wahrgenommenen Merkmale zur Einheit des Begriffs und die nach einander gemachten Erfahrungen zu einer Anschauung der Welt verknüpfen. Das Setzen und das Aufheben der Zeit in den einfachsten und uns geläufigsten Acten des Erkennens ist schon ein Fall der Ewigkeit des Geistes. Dieselbe bewährt sich noch eigenthümlicher in der Kraft des Willens, Einen Endzweck in der geordneten Reihe der daraus abgeleiteten Absichten und Vorsätze, oder auch in der Modification und Zurücknahme einzelner derselben wirksam zu erhalten. Denn die Ewigkeit ist im Allgemeinen die Macht des Geistes über die Zeit. Für diesen allgemeinen Begriff ist es auch gleichgiltig, daß dieses Prädicat an den Gebieten des Erkennens

und des Wollens nicht mit gleicher Leichtigkeit erprobt wird, und daß diese Abstufung mit dem Werthunterschied des theoretischen Erkennens und des sittlichen Willens für die Persönlichkeit selber verknüpft ist.

An diesen Thatsachen bewährt es sich, daß der auf Persönlichkeit angelegte menschliche Geist, auch indem er in seiner Bethätigung und Entwickelung durch die Reize der Dinge, also durch das Nicht-Ich bedingt ist, doch in seiner Eigenthümlichkeit vorausgesetzt werden muß, wenn seine Ausbildung durch diese Bedingungen verstanden werden soll. Freilich bleibt der menschliche Geist immer durch diese Reize der Welt bedingt, auch wenn er die Stufe der selbständigen Persönlichkeit gewonnen hat, und dann aus den eigenen Grundsätzen und Antrieben die Dinge zu seinem Gebrauche verwendet und auf die Gemeinschaft seines Gleichen einwirkt. Denn in beiden Beziehungen muß das selbständige Handeln sich nach den Gesetzen richten, welche man in der natürlichen und der sittlichen Welt in Geltung gefunden hat. Ferner ist der bewußte Zusammenhang der erworbenen Eigenthümlichkeit und des feststehenden Lebensplanes in jedem Moment beschränkt durch Gefühlserregungen und undeutliche Vorstellungen, welche nebenher spielen; und wenn wir auch im Ganzen wissen, was wir sind und was wir wollen, so ist die Art, wie wir zu diesem Besitze gekommen sind, uns nur in einem lückenhaften Bilde unserer Erinnerung gegenwärtig. In diesen Merkmalen erfahren wir, daß wir als Persönlichkeit immer nur werden, daß wir in dieser Bestimmung geschaffen sind. Aber im Vergleich mit diesen Erfahrungen der Hemmung unserer Persönlichkeit ist gerade die Persönlichkeit Gottes ohne Widerspruch denkbar. Als die Ursache alles desjenigen, was wird, wird Gott nur durch solche Reize afficirt, mit welchen er seine Geschöpfe ausstattet, und welche er als die Wirkungen seines eigenen Willens durchschaut. Nichts, was auf den göttlichen Geist einwirkt, ist ihm ursprünglich fremd, und nichts braucht er sich erst anzueignen, um selbständig zu sein; vielmehr ist alles, was die Welt für ihn bedeutet, im Grunde ein Ausdruck seiner eigenen Selbstbethätigung; und was von der Bewegung der Dinge auf ihn zurückwirkt, kennt er als den Kreislauf der nur durch ihn selbst möglichen Wirklichkeit. Indem er alles, was wird, in der Einheit seines Urtheils und der Einheit seiner Absicht zusammenfaßt, ist er ewig; und es ist kein Bruch in diesem Sein und

diesem Bewußtsein denkbar, da kein Eindruck von Dingen oder von Vorstellungen vorkommen kann, welcher nicht im Voraus in die Einheit des Erkennens und des Wollens aufgenommen wäre. Unsere Vorstellung kann freilich diesem Gedanken keine Farbe und keinen musikalischen Klang verleihen; denn die sinnliche Lebendigkeit kommt nur den Anschauungen in dem beschränkten Gesichtskreise zu, in welchen wir durch unser geschöpfliches Dasein gebannt sind. Jedoch ist deshalb weder die Wahrheit noch die Geltung unserer Ideen davon abhängig, ob eine sinnliche oder eine ästhetische Anschauung mit ihnen zusammenfällt. Vielmehr erprobt sich die Wahrheit der Idee der göttlichen Persönlichkeit gerade daran, daß wir an ihrem Maßstabe erkennen, ob und in welchem Grade uns selbst das gleiche Prädicat zukommt. Denn daß wir selbständige Persönlichkeit sind, beurtheilen wir nach dem Begriff der Persönlichkeit, welche die Norm ist, sofern sie allen Grund ihrer Bethätigung in sich hat. Auf der Stufe der menschlichen Entwickelung, welche wir als selbständige Persönlichkeit bezeichnen, zeigt sich also, daß die bestrittene Idee nichts weniger als fremdartig und fernliegend, daß vielmehr die specifische Werthschätzung unserer geistigen Ausbildung an dieselbe gebunden ist.

Die Persönlichkeit ist die Form, in welcher die Vorstellung von Gott durch die Offenbarung gegeben ist. Indem die Theologie es mit dem in Christus offenbaren Gott zu thun hat, ist das wissenschaftliche Recht der unumgänglichen Form des Gottesbegriffs festgestellt worden. Der Inhalt seines Willens wird aus der offenbaren Wechselbeziehung zwischen Christus und Gott erkannt werden, und aus keinem andern Erkenntnißgrund. Dadurch wird der von Luther festgestellte Ausgangspunkt der Theologie vollständig erläutert werden. Man sollte denken, daß dieses Verfahren frei von Einwendungen durch solche geblieben wäre, welche übrigens den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche zugethan zu sein sich rühmen. Jedoch hat Frank gegen mich geltend gemacht, daß man in der theologischen Lehre von Gott mit dem Begriff des Absoluten einzusetzen habe, um die Attribute der Liebe und der Persönlichkeit an Gott von ihrer Anwendung auf die Menschen zu unterscheiden[1]. Unter dem Absoluten versteht dieser

1) Vgl. Theologie und Metaphysik S. 13 ff. 2. Aufl. S. 15 ff.

Gelehrte die Merkmale des In- Durch- Fürsichselbstseins, in welchen Gott begriffen sein müsse, ehe man ihm die Prädicate der Persönlichkeit und der Liebe beilegen dürfe. Als Gott aber wäre jenes Absolute qualificirt, weil unter jenen Merkmalen der vorgestellt wird, zu dem wir unsere Zuflucht nehmen. Am Großen Katechismus gemessen ist dieses von Frank bezeugte Vertrauen schwerlich richtig, weil es ein Idol anstatt Gottes aufrichtet. Denn sein Absolutes ist nichts als ein unvollständiger Begriff des Dinges, bei welchem von den etwa erkennbaren Beziehungen auf andere Dinge abgesehen ist. So wenig ist dieser Begriff geeignet, den Unterschied Gottes gegen die Welt zu sichern, daß man jedes Ding auf diese Merkmale bestimmen kann, dann aber erst recht nichts von ihm weiß. Und wenn man im einen oder im andern Falle der Meinung ist, etwas in seiner Art vollständig begriffen zu haben, dann lassen sich keine Beziehungen, wie Persönlichkeit, Liebe, Gerechtigkeit mit jenem Subject verknüpfen, ohne daß dessen Begriff aufgehoben wird. Denn die von Frank angegebenen Merkmale des Absoluten schließen auch das Merkmal des Mangels der Beziehung auf Anderes in sich. Der ganze Begriff also wird in den Begriff des Relativen umgesetzt, wenn Beziehungen, wie Liebe und Gerechtigkeit mit ihm verbunden werden. Aber die Persönlichkeit, welche Liebe ist, ist der Begriff, welchen Luther als Gott bezeichnet. Die Persönlichkeit ist nun zwar auch ein Prädicat für Menschen; allein wie eben nachgewiesen worden ist, nur abgeleiteter Weise. Liebe ferner üben auch Menschen; allein die Fülle des Begriffs paßt nur auf Gott, da alle Liebe von Menschen nach christlicher Vorstellung aus der Offenbarung Gottes in Christus entspringt. Und dieses darf jeder Theolog wissen, wie ich es auch als bekannt vorausgesetzt habe (II. S. 99). Das von Frank eingeschlagene Verfahren drückt endlich nichts Anderes aus als die Ungeneigtheit oder Unfähigkeit, den Geist als selbständig zu denken. Will er also Gott begreifen, der Geist ist, so fingirt er erst ein unbestimmtes Ding, eine Art Gestell oder Skelett, dem die Merkmale des Geistes anzuheften sind, wenn dieselben aufrecht erhalten werden sollen. Dieses Gestell, das Absolute, ist jedoch ein Idol; und wenn Frank darin seine Zuflucht findet, so unterscheidet sich sein Vertrauen von dem aller Frommen des A. und des N. T., welches Luther beschreibt, nämlich daß es auf die Güte Gottes rechnet. Nun sind ja die Dinge entweder Geist oder

materielle Natur. Dinge überhaupt, welche weder das Eine noch das Andere wären, giebt es nicht; das Ding im metaphysischen Sinn ist im Vergleich mit der zu erfahrenden Wirklichkeit ein seiner Art nach unbestimmter Begriff. Soll nun das Absolute etwas Wirkliches, und soll es doch nicht Geist sein, so ist es ein materielles Naturding. Daran ist es noch deutlicher, daß das Absolute, welches Frank als Gott setzt, das Gepräge des Idols trägt. Ich sage nicht, daß Frank mit seiner Behauptung die Ahnung dieser Bedeutung derselben verbindet; allein ich erkenne in derselben ein Element von Materialismus.

31. Der christliche Gedanke von Gott, mit welchem die Theologie einsetzt, ist verknüpft mit einer Vorstellung von der Welt und von der Bestimmung der Gott ebenbildlichen Menschen in der Welt oder über derselben, welche zugleich der Endzweck Gottes in der Welt ist. Ohne diese Beziehungen, welche auch im Großen Katechismus angedeutet sind, wird der christliche Gedanke von Gott gar nicht ausgesprochen. Was man über Gott vor der Welt und vor der sittlichen Weltordnung für die Menschen aufstellt, sind entweder blos formale Bestimmungen, die nur mit Einschluß des Inhaltes der Offenbarung in Geltung treten, z. B. der Begriff der Persönlichkeit Gottes, oder es sind Worte ohne Bedeutung. Nun ist die allgemeine Beziehung Gottes auf die Welt als die Schöpfung und Erhaltung gedacht, und der freie Machtwille Gottes wird als der zureichende Grund für jene Wirkung ausgesprochen, wo nicht die Theologie eine pantheistische Färbung annimmt. Hingegen die Ergänzung der Gottesidee durch eine sittliche Weltordnung ist in der Theologie auf zweierlei Art versucht worden. Die eine Theorie knüpft sich an die Behauptung, daß Gott, als der unbeschränkte Machthaber über alle seine Geschöpfe, nach willkürlicher Rücksicht die Menschen, welche an sich keine Rechte ihm gegenüber haben, mit Billigkeit behandelt. Die andere bestimmt das Verhalten Gottes gegen die Menschen dahin, daß Gott die Wechselbeziehung der gegenseitigen Rechte zwischen ihm und den Menschen durch ein Gesetz und eine Uebung von Gerechtigkeit ordnet, welche für ihn selbst nothwendig sind. Die erstere Theorie beherrscht die Theologie des Mittelalters, erreicht ihren classischen Ausdruck durch Duns Scotus, entwickelt ihre Consequenz im Socinianismus, und wird vom Arminianismus mit

verminderter Klarheit der Folgerungen angeeignet. Die andere Theorie tritt in der lutherischen und reformirten Orthodoxie auf, in der letztern so, daß zugleich in der Lehre von der doppelten Prädestination auch eine Consequenz der ersten Theorie zur Geltung gebracht wird[1]. Beide Theorieen, obgleich sie an verschiedene Elemente der biblischen Vorstellungsweise anknüpfen, tragen doch das Gepräge natürlicher Theologie; jede von ihnen ist von dem Anspruch begleitet, daß sie darstelle, was sich in der vernünftigen Betrachtung der sittlichen Weltordnung von selbst versteht. In der einen wie in der andern Weise aufgefaßt vertritt die Idee Gottes zugleich das Gesetz der sittlichen Welt und die Kraft seiner Ausführung; indem die christliche Behauptung der Versöhnung nach diesen Maßstäben beurtheilt wird, erfolgt die Entscheidung ihrer Vernunftgemäßheit und der Vernunftgemäßheit ihrer so oder anders nachgewiesenen Vermittelungen.

Die erste Theorie, welche den grundlosen Willen, die Willkür, das dominium absolutum als das Gesetz der Welt überhaupt oder der sittlichen Welt insbesondere darstellt, hat keine so übereinstimmende Ausprägung gefunden, wie die andere. Ihre Verwendung durch die mittelaltrigen Theologen einerseits, durch die Socinianer und Arminianer andererseits hat deshalb zu Modificationen geführt, weil die letzteren Parteien die lutherische und calvinistische Theorie von der apriorischen Geltung eines Gesetzes auch für Gott vor Augen hatten, und ihre zuwiderlaufende Ansicht nicht ohne gewisse Zugeständnisse an die Richtigkeit dieser Ansicht durchgeführt haben. Der Durchschnittsertrag dieser Richtung läßt sich aber in folgender Darstellung zusammenfassen. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist in seinem zufälligen Willen gegründet. Das heißt, Gott konnte die Welt auch anders machen, als er sie geschaffen hat, und es ist kein bestimmender Grund zu ermitteln, warum er sie so geschaffen hat wie sie ist. Er ist ferner allen Creaturen, auch den Menschen gegenüber freier Herr. Dieselben haben kein ihnen anerschaffenes Recht gegenüber ihrem Schöpfer und Herrn, sondern sie sind im Vergleich mit ihm rechtlos wie Sklaven. Werden sie nun doch nicht als Sachen

---

1) Auf die verschiedenen Formen der ersten Theorie beziehen sich meine Studien zur christlichen Lehre von Gott, drei Artikel; in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1865. 1868.

von Gott behandelt, so beruht dieses auf einem freien Entschluß, auf einer positiven Satzung Gottes, welche den Grundsatz der Billigkeit gegen die Menschen für sein eigenes Handeln zur Geltung bringt[1]. Die unbeschränkte Vollmacht Gottes erprobten die Scotisten und die Nominalisten auch an der Annahme, daß Gott das Sittengesetz auf gerade entgegengesetzten Inhalt hätte einrichten können. Die Socinianer und Arminianer weichen dieser Folgerung durch das Zugeständniß aus, daß die göttliche Vollmacht durch die Rücksicht auf die öffentliche Ordnung im Voraus beschränkt sei, sowohl in Hinsicht des Erlaubten, als auch des Pflichtmäßigen. Und obgleich der leitende Gesichtspunkt des willkürlichen Willens darin bewährt werden soll, daß das Erlaubte als der allgemeinere Begriff dem Gebotenen übergeordnet wird, so kann der Socinianismus sich doch der allein richtigen Erkenntniß nicht verschließen, daß das Erlaubte den Umfang der Handlungen bezeichnet, welche nicht geboten, aber auch nicht im Widerspruch mit dem Gebotenen sind. Daraus wird nun aber nicht gefolgert, daß die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen durch die apriorischen Regeln der Gott obliegenden allgemeinen Gerechtigkeit, also nach einer Nothwendigkeit der Sache geordnet werden. Hiemit würde die entgegengesetzte Ansicht bestätigt und auf den Widerspruch gegen sie verzichtet sein. Um dem zu entgehen, wird daran erinnert, daß die Menschen als Sklaven ursprünglich kein Recht mit Gott gemein haben. Daraus folgt nämlich, daß Gott sie nach der besondern, neben der allgemeinen geltenden Gerechtigkeit behandelt, d. h. gemäß dem positiven Entschluß der Billigkeit. Daraus folgt ferner, daß Gott keiner Nothwendigkeit unterliegt, die menschlichen Uebertretungen seiner Gesetze zu bestrafen, sondern die Freiheit hat, sie als Beleidigungen oder als Beschädigungen seines Privatrechtes zu vergeben. Gemäß diesem Grundsatze beurtheilte Thomas die christliche Behauptung,

---

1) Innerhalb dieses Rahmens zeigen sich Modificationen. Die Nominalisten stellen es in die Macht Gottes, einem die Seligkeit zu verleihen oder nicht zu verleihen; der Socinianer Crell beschränkt die göttliche Vollmacht über die Geschöpfe wenigstens insoweit, daß Gott kein unschuldiges Geschöpf mit der Bestimmung zu ewigen Qualen hervorbringen soll; der Arminianer Episcopius läßt die Herrschaft Gottes über die Menschen von vorn herein beschränkt werden durch die Rücksicht auf seine Würde und auf die natürliche Lage der Menschen.

daß die Sündenvergebung an die Genugthuung und das Verdienst Christi geknüpft sei, so, daß Gott auch auf anderem Wege dieses Ziel erreichen konnte; Duns hielt es für möglich, daß Einer für sich selbst die Sündenvergebung verdienen könnte, wenn es Gott nicht anders bestimmt hätte; die Socinianer endlich erklärten die Genugthuung Christi zu diesem Zwecke für überflüssig (I. S. 63. 83. 326). Die Billigkeit Gottes ferner erkannte Duns als den Grund von Anrechnung freiwilliger guter Handlungen als Verdienste um die Seligkeit; die Socinianer begründeten auf dieses Verhalten Gottes gegen die Menschen den Grundsatz, daß Gott den im Einzelnen unvollständigen Glaubensgehorsam doch als zureichend für den Erwerb des ewigen Lebens beurtheile.

Der Begriff der Billigkeit Gottes, welcher die socinianische Weltordnung mit dem scotistischen Begriffe vom Verdienst verknüpft, dient zur Einschränkung des vorausgeschickten Attributes, nämlich des **dominium absolutum**. Dieses bezeichnet das ausschließliche Recht, welches Gott als Schöpfer hat, in Folge dessen die Menschen ursprünglich gar kein Recht haben. Dieser Rechtsbegriff wird nun umgebogen und ergänzt, indem der sittliche Begriff der Billigkeit in Geltung gesetzt wird, dem gemäß die Menschen nicht blos als Rechtssubjecte, sondern mehr noch als Subjecte sittlichen Werthes anerkannt werden. Denn wie überhaupt der Sprachgebrauch Recht und Billigkeit mit einander verknüpft, so ist darin ein verschiedenartiges Verhalten mit der Absicht der Ergänzung des einen durch das andere bezeichnet. Das Recht, das durch Billigkeit ergänzt wird, bedeutet immer das Recht aus einem Vertrage, welcher das menschliche Handeln durch die festgestellte Gegenseitigkeit zweier individueller Zwecke ordnet. Wenn dabei der Maßstab des Rechtes genau innegehalten wird, so wird davon abgesehen, daß der rechtlich Verpflichtete als sittliche Persönlichkeit auch noch anderer Beurtheilung als derjenigen unterliegt, welche aus dem Vertrage folgt. Nun bezeichnet aber die rechtliche Verpflichtung zu einer vertragsmäßigen Leistung immer nur einen geringen Ausschnitt in der Bestimmtheit eines Menschen als einer zum Handeln fähigen Person. Wenn also der durch den Vertrag Berechtigte die vertragsmäßige Leistung des Andern danach beurtheilt, welchen hemmenden oder fördernden Einfluß die gesammte Lebensstellung desselben auf seine Leistung ausübt, und wenn dieses Urtheil von dem Berechtigten nicht dem

Grundsatz untergeordnet wird, daß jeder dem andern zu allem Guten verpflichtet ist, so wird die Billigkeit ausgeübt. Denn dieselbe hat ihre Aeußerung entweder in der Nachsicht, wenn die übrigen Verpflichtungen oder die ungünstigen Umstände eines Menschen der Lösung seiner rechtlichen Verpflichtung Hemmungen bereiten, oder in der Belohnung, wenn sein guter Wille in einer besondern Pünktlichkeit der vertragsmäßigen Leistung zur Erscheinung gekommen ist. In beiden Fällen wird dem Maßstabe des Rechtes ein Maßstab sittlicher Art hinzugefügt, indem entweder die sittliche Freiheit des Andern oder die wahrscheinlichen Hemmungen derselben bei der vertragsmäßigen Leistung in Anschlag gebracht werden. Aber der Maßstab der Billigkeit ist in seiner Art nur relativ, und erschöpft nicht den möglichen Umfang der sittlichen Beurtheilung. Er hält sich nämlich in demselben Spielraum, welcher durch das privatrechtliche Verhältniß vorgezeichnet ist, und sieht von dem höchsten Maßstab der sittlichen Beurtheilung ab, der darauf gegründet ist, daß die Gemeinschaft der sittlichen Personen eigentlich so umfassend und so öffentlich wie möglich ist. Man enthält sich eben der Selbstbeurtheilung aus dem Begriffe der sittlichen Pflicht, indem man durch die Uebung der Billigkeit eine Privatrücksicht sittlicher Art auf den Andern ausdrückt, welche sich dem Rahmen des vorausgesetzten privatrechtlichen Verhältnisses anschmiegt.

Eine sittliche Weltordnung also, welche an der Billigkeit Gottes ihren höchsten Maßstab findet, zersplittert den Thatbestand des nothwendigen menschlichen Handelns in lauter Fälle von Privatverhältnissen zwischen Gott und den einzelnen Menschen als solchen, kann also nur in einem mißbräuchlichen Sinne als sittliche Weltordnung gelten. Dieser Ausgang der socinianischen Theorie steht auch neben dem sonst einleuchtenden Gegensatze in eigenthümlicher Uebereinstimmung mit der Voraussetzung des dominium absolutum Gottes über die Menschen. Denn wenn die Menschen unter diesem Gesichtspunkt wie Sklaven gedacht werden sollen, so ist Gott als Besitzer von Eigenthum dargestellt; dieses Verhältniß aber eignet sich nur zu einer Beurtheilung aus dem Privatrecht, und kann an sich keine Quelle öffentlichen Rechtes werden. Wenn nun aus Billigkeit Gott den Menschen Rechte verleiht, so wird auch dadurch nur scheinbar ein Zustand öffentlichen Rechtes abgeleitet. Denn der Gedanke öffentlichen Rechtes

folgt immer nur aus gemeinsamen Zwecken; gemeinsame öffentliche Zwecke sind aber gerade durch den obersten Gesichtspunkt der Billigkeit Gottes gegen die einzelnen Menschen ausgeschlossen.

Die Ausführung dieser socinianischen Ansicht von der Weltordnung ist allerdings durch gewisse Gleichnisse Christi veranlaßt (Lc. 17, 10), und steht deshalb in einer gewissen Analogie mit demjenigen Interesse, welches die christliche Religion aufrecht erhält. Die Behauptung der Abhängigkeit der Menschen von Gott ist sogar bis zum äußerst Möglichen gesteigert. Alles, was die Menschen über die Sachen erhebt, wird in demselben Maße von göttlicher Verleihung abgeleitet, als es nicht zu der ursprünglichen Ausstattung der Menschen gerechnet wird. Auch die Bestimmung zum ewigen Leben, welche die Menschen über ihre angeborene Art hinaus erfahren, ist ihnen nur durch den freien Entschluß Gottes gesetzt. Damit aber steht in äußerstem Contrast, daß das Leben der Menschen, auch sofern es einem allgemeinen Sittengesetze unterworfen wird, immer nur von der Billigkeit Gottes abhängen soll, welche jeden Einzelnen als solchen und zwar nach einem zufälligen und relativen Maßstabe beurtheilt, der eben deshalb weder allgemeingiltig noch nothwendig ist. Es ist aber ein Widersinn, daß die bestimmte Regel der sittlichen Gemeinschaft, indem sie auf Gott zurückgeführt wird, von dem unmeßbaren Privatverhältniß der Billigkeit beherrscht sein soll, während die Billigkeit immer nur geübt wird, indem man von der Strenge der sittengesetzlichen Verbindlichkeit absieht. Die Billigkeit, welche immer nur als Ausnahme von der allgemeinen Geltung der sittlichen Pflicht, unter besonderen Umständen zulässig ist, kann auch als Attribut Gottes nicht den Grund für eine Verpflichtung der Menschen gegen Gott und gegen einander bilden. Durch diese Theorie wird also auch eine Selbstbeurtheilung der Menschen begründet, welche ohne Zusammenhang in sich ist. Dieselben, welche sich von Hause aus als rechtlos gegen Gott anzusehen haben, sollen dann wieder überzeugt sein, in einem solchen Privatverhältniß zu Gott zu stehen, daß seine Nachsicht wie seine Belohnung ihnen sicher ist. Mit dem Eindruck eines solchen Abstandes von Gott, der auf der totalen Verschiedenartigkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf beruht, soll das Gefühl einer Coordination abwechseln, welche zwischen rechtsfähigen Subjecten gilt, und die Erwartung begründet, daß Jeder den Andern auch als Subject gleicher sittlicher Freiheit

ansieht. Diese Theorie also ist nicht nur aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt, indem sie die göttlichen Attribute des dominium absolutum und der aequitas mit einander verbindet: sondern so weit sie eine sittliche Weltordnung ausdrückt, ist sie in sich widersinnig, da eine allgemeine und öffentliche Ordnung des Sittengesetzes ihren zureichenden Grund nicht in dem unbestimmbaren sittlichen Privatverhältniß der Billigkeit finden kann. Man kann sich davon lebhaft überzeugen, wenn man sich die Verhältnisse vergegenwärtigt, nach welchen diese Combination eingestandenermaßen gebildet ist. Ein Sklavenhalter, der aus Billigkeit die Menschen, welche seine Sachen sind, als rechtsfähige Personen behandelt, ihnen in diesem Vertrauen ein Gesetz gegenseitigen Verhaltens auflegt, aber dessen Uebertretungen, wenn sie nicht den Stempel der Hartnäckigkeit tragen, mit Nachsicht hinnimmt und dessen wenn auch noch so unvollständige gutwillige Erfüllung belohnt, — diese Hausordnung ist das Vorbild der socinianischen Weltordnung! Es ist jedoch mehr als wahrscheinlich, daß eine solche Hausordnung gegen die Fälle von hartnäckiger Uebertretung, welche bestraft werden müssen, gar keinen Bestand gewinnt [1]). Es gäbe nur Ein Argument, um die Glaubwürdigkeit dieser Weltordnung zu retten, nämlich das, welches die Orthodoxen gebrauchen, wenn sie sich in einer theologischen Verlegenheit befinden, daß was unter Menschen unmöglich sei, eben deshalb sich für Gott gezieme! Womit man bekanntlich alles Widersinnige beweisen kann.

32. Die andere Theorie rechnet die Bestimmung zum ewigen

---

1) Obgleich der Socinianismus eine verschollene Form der Theologie ist, verdiente seine Theorie hier beurtheilt zu werden. Eine andere Folgerung aus dem dominium absolutum Gottes ist die quietistische Mystik, welche ihren Grundsatz von Duns ableitet. Aus demselben Gottesbegriff, den die reformirten Orthodoxen aus der Prädestinationslehre herausgeschält haben, haben die reformirten Pietisten dieselbe quietistische Folgerung abgeleitet, daß der Gläubige in formaler Selbstverleugnung, d. h. in dem Urtheil, man sei Gott gegenüber nichtig, und der eigene Wille als solcher sei nicht statthaft, sich in Gott zu verlieren habe. Der Weg zu diesem Ziele soll in dem Liebesspiel mit Gott nach dem Muster des Hohenliedes gesucht werden. In dieser Methode sind also auch unbefugte Gleichstellung mit Gott und völlige Rechtlosigkeit gegen ihn im Gnadenstande mit einander verbunden.

Leben in die den Menschen anerschaffene Art ein, und läßt dieselben deshalb von vorn herein als Träger von persönlichem Rechte auch Gott gegenüber auftreten. Aber das Recht an das ewige Leben war erst zu verwirklichen, und zwar unter der Bedingung, daß das Sittengesetz im Verhältniß zu Gottes Auctorität und zur Gemeinschaft mit den Menschen durch Handlungen erfüllt würde. Ohne dieses würde das Recht auf das ewige Leben, der Grund aller persönlichen Rechte verloren gehen. In diesem Schema der Weltordnung scheint zunächst auch nur die Form des privatrechtlichen Vertrages angewendet zu sein. Jedoch wird ein Gegengewicht zu diesem Eindruck dadurch geübt, daß das Gesetz, auf dessen Erfüllung es ankommt, nicht willkürlichen Inhaltes ist, sondern der Ausdruck des göttlichen Willens, welcher für Gott selbst wesentlich ist, welcher ihm nothwendig beigemessen werden muß, und welcher als die unumgängliche allgemeine Regel der sittlichen Weltordnung ganz concret bestimmt ist. Nicht nur wird das Sittengesetz als der Spiegel der göttlichen Gerechtigkeit dargestellt, der die Menschen nur durch Gehorsam sich unterordnen können; sondern seine Erfüllung oder Nichterfüllung wird so bestimmt an die göttliche Gerechtigkeit gebunden, als die Belohnung der guten Werke wie die Bestrafung der Uebertretungen für Gott unumgänglich nothwendig ist. Dadurch wird dem göttlichen Gesetze das Gepräge des öffentlichen Rechtes verliehen. Diese Meinung wird nicht dadurch undeutlich gemacht, daß Coccejus sie auf einen Vertrag zwischen Gott und Menschen, foedus operum, zurückführt. Denn diese Ansicht drückt nur den Geschmack des 17. Jahrhunderts aus, den Staat aus einem privatrechtlichen Vertrage abzuleiten. Jedenfalls wird durch diese Darstellungsform der Unterschied des öffentlichen Rechtes vom Privatrecht weder absichtlich noch nothwendig verwischt. Das öffentliche Recht ist nun der Ausdruck dafür, daß die Rechte, welche die Einzelnen an die Gemeinschaft haben, dem Rechte der Gemeinschaft an die Einzelnen nachstehen, und nur durch die Erfüllung der Pflichten gegen dieselbe Bestand behalten. Aber unter dieser Bedingung sind doch die Einzelnen auch dem Staate gegenüber als Träger ursprünglicher Rechte legitimirt, die der Staat nicht erst schafft, sondern nur anerkennen kann. Demgemäß ist die vorliegende Auffassung der sittlichen Weltordnung nach dem Vorbilde des Staatsbegriffes entworfen, indem Gott, der zwar die Menschen als

Träger von Rechten an ihn schafft, als der Gesetzgeber und Gesetzvollzieher den Staat vertritt, der die Rechte seiner Angehörigen anerkennt, und indem die Menschen in ihrer Eigenschaft als Glieder des Staates so dem göttlichen Gesetze unterworfen sind, daß es von der Erfüllung oder der Nichterfüllung desselben abhängt, ob sie ihren persönlichen Rechtsanspruch auf das ewige Leben durchführen, oder seiner überhaupt verlustig gehen. Der staatliche Charakter dieser Weltordnung erscheint ferner deutlich genug in der Behauptung, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit die Erfüllung seines Gesetzes belohnen, wie die Uebertretung desselben an den Menschen strafen muß, und von sich aus gar nicht in die Möglichkeit der Nachsicht und Vergebung kommt, welche ein Privatmann üben kann. Denn die Rechtsgemeinschaft des Staates besteht nur, wenn sie sich an dem Brecher des Rechtes durch die Verhängung einer Rechtsverminderung bewährt [1]).

Diese Maßstäbe des öffentlichen Rechtes werden nun auf einen Zusammenhang angewendet, welcher über die Verhältnisse im Staate hinausreicht. Es handelt sich in der vorliegenden Ordnung des menschlichen Lebens durch Gott um die Verwirklichung des ewigen Lebens, also eines Gutes, welches weit absteht von den Zwecken, die man durch das öffentliche Recht im Staate ordnet. Damit jedoch der Eindruck erweckt werde, daß die gedachte staatliche Ordnung auch der Verwirklichung jenes überstaatlichen Zweckes entspreche, wird jede Uebertretung des göttlichen Gesetzes nach der Analogie des Staatsverrathes mit der höchsten möglichen Strafe, der Strafe des Todes, oder der ewigen Verdammniß belegt. Endlich wird durch die Verknüpfung der Lehre von der Erbsünde der Satz erreicht, daß alle Menschen, welche überhaupt in diese Weltordnung eintreten, sogleich dem Verhängniß der Todesstrafe unterliegen. Dieses ist die Combination von Ordnung des menschlichen Lebens, von welcher man allerdings durch die Versöhnung ausgenommen wird. Unter jener Voraussetzung aber wird der Vorgang der Versöhnung so gedeutet, daß die Geltung der gesetzlichen Weltordnung an den Leistungen des Versöhners bewährt wird, also auch in der christlichen Ordnung des Lebens indirect immer fortwirkt. In diesem Zusammenhange

1) Ich entlehne diesen allgemeinen Begriff von der Strafe als Rechtsinstitut von Heinze, Strafrechtstheorieen und Strafrechtsprincip, in v. Holtzendorff, Handbuch des deutschen Strafrechts. Erster Band S. 321 ff.

von Gedanken ist der Schluß bedingt durch die auf biblische Auctorität geglaubte, aber rational gedeutete Lehre von der Erbsünde, die vorderen Glieder hingegen sind ganz rational gehalten, und wenn sie einen Anhalt an einer Aufstellung des Apostels Paulus haben, so wird dieser selbst gerade der Werth einer allgemein vernünftigen Wahrheit beigemessen (S. 4). Demgemäß ist es geboten, die Vernünftigkeit, d. h. die Uebereinstimmung dieser Theorie in sich und mit der Erfahrung zu untersuchen.

Erstens fragt sich, ob der zu Grunde gelegte Begriff von Gott den Bedingungen entspricht, unter denen diese religiöse Idee den denkbar höchsten Maßstab aller Wirklichkeit bildet. Nun haben schon die Socinianer die Einwendung erhoben[1]), daß die Gerechtigkeit Gottes, welche die unveränderlichen Grundsätze für die göttliche Gesetzgebung darbietet, und welche dem göttlichen Willen die Nöthigung zu strafen auferlegt, eine Macht bezeichnet, welche über Gott steht, oder daß Gott als Wille dieser Gerechtigkeit als einer Naturnothwendigkeit unterliegt. Wenn nun auch diese Macht in dem Attribute der Gerechtigkeit Gottes selbst formulirt wird, so wird dadurch das Bedenken nicht beseitigt. Denn dann zerfällt der Begriff von Gott in zwei Schichten, nach dem übergeordneten Merkmal der ruhenden Eigenschaft und nach dem untergeordneten Merkmal des thätigen Willens. Diese Zerspaltung des Gottesbegriffes aber verstößt gegen die Aufgabe, ihn als die Einheit zu denken, welche in der religiösen Erfahrung gesetzt ist. Die Annahme der Lutheraner und Reformirten wird auch nicht dadurch gerechtfertigt, daß die Scotisten und die Socinianer einen Begriff von Gott bilden, welcher den entgegengesetzten Fehler einschließt, nämlich daß der grundlose Wille Gottes entweder das Entgegengesetzte wollen, schaffen, gebieten könne oder mit den Menschen ohne festen Plan, nur nach zufälliger Billigkeit verfahre. Diese beiden Formeln, daß etwas gut sei, weil Gott es will, und daß Gott etwas wolle, weil es gut ist, sind beide gleich ungenügend. Die seltenen Versuche der orthodoxen Theologen, ihre Ansicht durch Gründe aufrecht zu erhalten[2]), beweisen nur, daß mit den ihnen

1) Vgl. Jahrb. f. deutsche Theologie 1868. S. 286 ff.

2) A. a. O. S. 291 habe ich aus Hoornbeek, Socinianismus confutatus einen Versuch der Art mitgetheilt, welcher lediglich verfehlt ist.

verfügbaren Mitteln des Denkens die erstrebte Einheit des Gottesbegriffes nicht erreicht werden konnte. Steht es nämlich aus der angenommenen Persönlichkeit Gottes fest, daß Gott nur in der Form des Willens wirklich ist, so ist es schlechte Metaphysik, ihm die Gerechtigkeit als ruhende Eigenschaft beizulegen, welche abgesehen von der Form des Willens ihm zukäme. Was ist überhaupt ruhende Eigenschaft, wenn die Eigenschaften der Dinge nothwendig immer als die Arten ihres Wirkens, insbesondere ihres Wirkens auf unsere Wahrnehmung gedacht werden müssen? Die Vorstellung von einer ruhenden Eigenschaft entspringt nur aus einer Selbsttäuschung, wenn unsere ununterbrochene Beobachtung durch die Art eines stetigen Wirkens gefesselt wird. Denn unsere Vorstellung von Wirken und Ursache wird ursprünglich immer durch den Wechsel von Erscheinungen hervorgerufen, und wir haben ohne strengere Aufmerksamkeit auf unser Erkenntnißverfahren die Vorstellung vom Wirken eines Dinges immer nur bei intermittirenden gleichartigen Wahrnehmungen. Wenn aber unsere Sehkraft den Wechsel der Erscheinungen in der Ferne nicht ebenso wahrnimmt, wie den in der Nähe, so folgt nicht, daß die ferneren Gegenstände in der Art, wie es uns erscheint, wirklich ruhen. Der vorliegende Fehler im Gottesbegriff hat freilich noch einen besondern Anlaß an der indiscreten Verwendung der Analogie der menschlichen Persönlichkeit. So wie wir uns dieser bewußt werden, richtet sich dieselbe nach gegebenen Anlagen, ferner nach dem Erwerb von Grundsätzen, von denen wir wissen, daß sie auch ohne unsere Zustimmung für Andere feststehen; und deshalb unterscheidet unsere ungenaue Urtheilsweise den Charakter als in sich geschlossene Größe von allem einzelnen Handeln aus demselben in dem Raumschema des Nähern und Fernern so, daß das Fernere auch in diesem Falle ebenso als ruhend erscheint, wie es unserer beschränkten Sehkraft sich darbietet. So wie nun unsere Naturanlage die Art und das Maß unseres Handelns im Voraus begrenzt, und so wie wir des erworbenen Charakters als einer andern Natur uns bewußt werden, erkennen wir uns als geschaffene Persönlichkeiten. Es ist aber falsch, diese Merkmale in dem Begriff Gottes zu wiederholen. Denn auch unsern Charakter haben wir wirklich nicht in der Ruhe, sondern in der entsprechenden Thätigkeit; und wenn er nicht aus der Thätigkeit immer von Neuem erzeugt würde, so wäre er überhaupt nicht, oder würde

verloren gehen. Eine Nothwendigkeit für Gott, welche nicht aus seinem Willen begriffen, sondern aus einer ruhenden „natürlichen" Eigenschaft abgeleitet wird, bezeichnet ihn als endliche und werdende Persönlichkeit[1]). Also ist die Gotteslehre der Orthodoxie überhaupt unbrauchbar.

Zweitens fragt es sich, ob das Schema des öffentlichen Rechtes mit dem angenommenen Inhalt des göttlichen Gesetzes übereinstimmt, und zugleich geeignet ist, die nothwendigen Beziehungen zwischen den Menschen und Gott in sich aufzunehmen. In jener Hinsicht ist nachzutragen, daß die Grundsätze der Liebe zu Gott und zum Nächsten, welche Jesus als die höchsten Gebote des mosaischen Gesetzes für seine Gemeinde in principielle Geltung gesetzt hat, in der alten Schule als der Inhalt des allgemeinen Gesetzes behauptet werden, welches Gott in der Vernunft der Menschen gegründet, überdies aber in dem an die ersten Menschen gerichteten Verbot, dann durch Moses und durch Jesus öffentlich proclamirt hat. Diesem Maßstabe soll die ursprüngliche Gerechtigkeit entsprochen haben, in welcher die Menschen geschaffen worden sind; auf die Erfüllung dieser Grundsätze soll der Bund der Werke gegründet gewesen sein; ihr würde die Verleihung des ewigen Lebens nach dem gemeinsamen Recht gefolgt sein. Das Recht nun ist eine Ordnung gemeinschaftlichen Handelns zur Verwirklichung der Zwecke, welche ein Volk zum Staate verbinden, und zur Sicherung der Freiheit, welche jeder Einzelne oder jede Interessengemeinschaft an den Zwecken zu bethätigen hat, welche über die staatliche Aufgabe hinaus liegen. Das Recht ist entweder Privatrecht oder öffentliches Recht. Das Privatrecht ist die Ordnung des gegenseitigen Handels Einzelner, welches daraus entspringt, daß mehrere Einzelne (oder Mehrheiten, welche wie Einzelne zu behandeln sind) gleichzeitig dieselben Sachen oder bestimmte Arbeitsleistungen zu Objecten ihrer individuellen Zwecksetzungen machen können. Das öffentliche Recht ist die Ordnung gegenseitigen oder gemeinschaftlichen Handelns, welches daraus entspringt, daß die Menschen im Staate zu allgemeinen Zwecken verbunden sind. Die Zwecke aber, welche das öffentliche Recht ordnet,

---

1) Aus diesem Grunde ist auch die theosophische Behauptung einer „Natur in Gott" falsch. Ich werde mich aber auf eine besondere Auseinandersetzung mit solchen Theorieen nicht einlassen.

sind immer von nur relativer Allgemeinheit. Der höchste Zweck nämlich, welcher dem Handeln gesetzt werden kann, begründet das Gebiet der Sittlichkeit. Er bewährt sich als der höchste denkbare Zweck, indem er nicht blos das Handeln, sondern direct auch die Vorsätze und Absichten, und die Gesinnung, und indem er das Handeln durch die Regelung dieser Willensbestimmungen regelt. Er bewährt sich ferner als der höchste denkbare Zweck auch dadurch, daß er alles Recht und alles dem Recht entsprechende Handeln unter sich begreift. Demgemäß nämlich wird das Recht als Mittel zum Zweck des sittlichen Handelns erkannt, oder als Bedingung dafür, daß jedes Glied der Rechtsgemeinschaft die Freiheit zu sittlichen Zwecken ausüben kann; so wie zugleich das Recht als Erzeugniß aus dem Princip der sittlichen Freiheit begreiflich ist. Dadurch endlich wird es möglich, das Recht und die Gemeinschaft des Volkes in demselben als relatives sittliches Gut zu schätzen, und dasselbe in einem Maße sittlicher Gesinnung zu begründen, ohne welche keine Rechtsgemeinschaft Bestand behält. So weit es möglich ist, die Rechtsgemeinschaft als Selbstzweck zu beurtheilen, ist freilich die Geltung und Wirkung des Rechtes gleichgiltig dagegen, ob seine Ordnung freiwillig innegehalten, oder ob sie durch Furcht und Zwang aufgenöthigt wird. Indessen erprobt sich die Herkunft alles Rechtes aus der sittlichen Freiheit, und der im Allgemeinen sittliche Charakter der Rechtsgemeinschaft daran, daß dieselbe der vorherrschenden Begründung in der sittlichen Gesinnung der Theilnehmer nicht entbehren kann, wenn sie Bestand behalten soll (S. 49). Diese Gesinnung kann durch das Staatsgesetz weder geboten noch erzwungen werden, vielmehr kann auf der Linie desselben nur die Legalität des Handelns erzielt werden. Erst indem das Recht als ein Product des sittlichen Willens betrachtet wird, ergiebt sich die Möglichkeit und die Nothwendigkeit der Gesinnung für das Recht.

Das Recht also bezieht sich auf einen Stoff von engerem Umfang als die Sittlichkeit. Dem Rechte sind nur die gemeinsamen oder gegenseitigen Handlungen unterworfen, welche den Bestand eines Staates möglich machen. Die Sittlichkeit hingegen umfaßt auch den innern Verlauf des Willens als solchen, welcher jenseits der erscheinenden Handlungen zu erkennen ist, und umfaßt außerdem alle Handlungen, welche nach dem Maße des Rechtes unbestimmt bleiben oder blos erlaubt sind. Dahin gehört

Alles, was den Verkehr der Menschen als sittlicher Wesen betrifft, im Unterschiede davon, daß sie im Staate als Glieder desselben Volkes für einander in Betracht kommen. Es ergiebt einen durchaus confusen und unrichtigen Begriff vom Staate, wenn derselbe als die gemeinschaftliche Form der Sittlichkeit als solcher bezeichnet wird. Denn die Erzeugung und die Beurtheilung der sittlichen Gesinnung liegt ebenso jenseits der Competenz des Staates, d. h. der Rechtsgemeinschaft eines Volkes, wie die Aufgaben der allgemeinen Menschenliebe die Grenzen des Volksthums überschreiten. Die Gemeinschaft der Sittlichkeit als solcher neutralisirt den Unterschied der Nationalitäten, indem sie aus dem subjectiven Motiv der Liebe entspringt, welches unterschieden ist von dem natürlichen angestammten Wohlwollen der Volksgenossen gegen einander, das die Rechtsgemeinschaft regelmäßig begleitet. Unter diesen beiden Merkmalen der größtmöglichen Ausdehnung und des umfangreichsten Motives ist die Gemeinschaft der Sittlichkeit nur als das Reich Gottes zu begreifen. Dieser Begriff ist von Christus so ausgeprägt worden, wie er die Anschauung des nationalen Staates überbietet und zu demselben in nothwendigen Gegensatz tritt. Dem entspricht folgende Unterscheidung. Das Rechtsgesetz ist das System der Handlungen, welche aus den Zwecken des bestimmten Staates nothwendig folgen. Das Sittengesetz ist das System der Gesinnungen, Absichten und Handlungen, welche aus dem allumfassenden Zwecke des Reiches Gottes und aus dem subjectiven Motive der allgemeinen Liebe nothwendig folgen. Es ist klar, daß diese beiden Größen sich nicht decken. So wie die eine der andern an Umfang nachsteht, wird zugestanden werden müssen, daß es eine dem Rechtsgesetz entsprechende Handlungsweise geben kann, welche in verschiedenem Grade widersittlich sein wird. Nicht nur so, daß das Handeln nach dem Staatsgesetz blos legal und ohne sittliche Schätzung der Rechtsgemeinschaft, deshalb der Gesinnung nach einfach egoistisch sein kann, sondern auch so, daß die ganze Gesinnung durch die Staatszwecke erfüllt ist und von Gleichgiltigkeit gegen die allgemeineren Zwecke der Humanität begleitet wird. Umgekehrt wird die allgemeine sittliche Gesinnung auch die Gesinnung für die Gesetze des Staates umfassen; allein auch in diesem Verhältniß ist der Fall denkbar, daß eine einzelne Uebertretung von Staatsgesetzen auch in der Form des Verbrechens vorkommt, indem die allgemeine sittliche Gesinnung des Ueber-

treters daneben außer allem Zweifel steht. Das sind die Fälle des tragischen Conflicts, welche die Theilnahme derer im höchsten Maße in Anspruch nehmen, welche die durchgebildetste sittliche Gesinnung mit der Einsicht in die Schwierigkeit ihrer Durchführung verbinden.

Dieser Erörterung gemäß ist es nun ein Widerspruch in sich, das Sittengesetz in der Form des öffentlichen Rechtes zu denken. Dieser Fehler aber wird in der Weltanschauung begangen, welche in der lutherischen und reformirten Theologie die Voraussetzung der Versöhnungslehre bildet. Das Gesetz der Liebe, dessen Auctorität in Gottes Wesen begründet ist, paßt nicht zu der Formel, daß die Beobachtung des Gesetzes durch die Förderung des berechtigten persönlichen Zweckes, nämlich die Verleihung des ewigen Lebens erwidert wird. Indessen ist dieser Zusammenhang der vorliegenden Theorie in der üblichen Darstellung undeutlich genug, so daß noch eine besondere Analyse der einschlagenden Beziehungen nothwendig ist, um das ausgesprochene Urtheil zu bewähren.

Indem die Orthodoxie behauptet, daß das Gesetz der Liebe, welches das Handeln der Menschen unter sich und im Verhältniß zu Gott regelt, ein Spiegel der Gott wesentlichen Gerechtigkeit sei, hat sie dasselbe in möglichst unvollständiger Weise abgeleitet. Jedes Gesetz des Handelns kann nur aus dem Zweck der Gemeinschaft erklärt werden, welcher das Gesetz dienen soll. Ist der Zweck die Befähigung eines Volkes zu dem gemeinschaftlichen Handeln, durch welches ein Volk als solches existirt, und durch welches jedem Volksgenossen und jeder Interessengemeinschaft der Schutz zur Ausübung ihrer durch das Gesammtinteresse des Volkes beschränkten, aber übrigens berechtigten Einzelzwecke vermittelt wird, so ist das Gesetz das Rechtsgesetz eines Staates. Ist der Zweck die denkbar innigste Verbindung der Menschen durch Gesinnung und Handeln, so wird das Gesetz der Liebe als Sittengesetz gewonnen. Im Sittengesetz ist nicht die Aussicht begründet, die aus dem Rechtsgesetz folgt, daß die Beobachtung des allgemeinen Rechtes durch den Schutz und die Förderung der individuellen Rechte vergolten wird; vielmehr ist eine solche Berechnung der Gegenseitigkeit von Pflicht und Recht durch das Sittengesetz ausgeschlossen. Wenn dieselbe auch accidentell mit dem Bestande der sittlichen Gemeinschaft verbunden ist, so ist sie eben keine wesent-

liche Bedingung für die Pflichterfüllung des Einzelnen. Der pflichtmäßig Handelnde hat vielmehr seinen Genuß in dem Handeln selbst, und rechnet jedenfalls nicht darauf, daß er in der Erwiderung seines Handelns durch die Anderen eine Vergeltung seiner sittlichen Leistungen empfange. Wenn nun in der vorliegenden Theorie Gott die Gemeinschaft repräsentirt, im Verhältniß zu welcher die Menschen gesetzmäßig handeln sollen, so läßt es sich nicht zugleich denken, daß die Menschen Pflichten der Liebe ausüben und daß sie eine rechtliche Vergeltung derselben durch Erfüllung ihres persönlichen Rechtes auf das ewige Leben erwarten. Denn eine Compensation zwischen Pflichten und Rechten findet nothwendig nur in der Staatsgemeinschaft statt; in der sittlichen Gemeinschaft des Handelns aus Liebe ist eine solche zufällig möglich, aber nicht als Bedingung nothwendig. Die Grundformel der sittlichen Weltordnung in der vorliegenden Theorie ist also aus verschiedenartigen unverträglichen Beziehungen zusammengesetzt.

Damit trifft endlich folgender Umstand zusammen. Indem in dieser sittlichen Weltordnung Gott der Repräsentant des Gemeinwesens ist, muß er doch zugleich seine eigentliche Bedeutung als die persönliche Macht behaupten, von welcher die Menschen religiös abhängig sind. Dazu gehört, daß nichts, was die Werthschätzung menschlichen Wesens bedingt, außer dem Umkreise der anerkannten Abhängigkeit von Gott eine Stelle findet. Nun ist die Theorie so entworfen, daß ein abgestuftes Verhältniß der Abhängigkeit der Menschen von Gott angenommen wird. Daß die Menschen das Recht auf das ewige Leben haben, wird von ihrer Erschaffung durch Gott abgeleitet; daß dieses Recht nur durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes verwirklicht wird, hängt von Gott als dem Träger der sittlichen Weltordnung ab. Die Abhängigkeit von Gott wird also nur im Verhältniß der Erschaffung als vollendet gedacht; im Verhältniß zur sittlichen Weltordnung ist sie beschränkt durch eine relative Coordination der Menschen mit Gott, welche der Gegenseitigkeit zwischen Pflichten und Rechten im Staat entspricht. Hiedurch wird schwerlich die christliche Weltanschauung ausgedrückt; aber die Ansicht ist auch nicht ohne weiteres als die vernünftige und von selbst verständliche zuzugestehen. Denn denselben Anspruch macht auch die socinianische Ansicht (S. 229), die alles Recht der Menschen innerhalb der sittlichen Weltordnung nicht von ihrer Erschaffung, sondern von der besondern Verleihung

durch Gottes Billigkeit ableitet, welche zugleich der Grund der Ordnung der sittlichen Welt sein soll. Hiemit ist die vollständige Abhängigkeit der Menschen von Gott in sittlicher Beziehung auf einen einheitlichen Ausdruck gebracht, welcher an der andern Theorie zu vermissen ist. Indessen soll die Aufklärung über diesen niemals durchgefochtenen Widerspruch der beiden Theorieen erst später in Betracht gezogen werden.

Achtet man drittens auf die Bedingungen, unter welchen diese Weltordnung an den Menschen bewährt wird, so ist ihre beschränkte Ausprägung nach dem Vorbilde des Staatsrechtes in keinem Punkte deutlicher als in der Behauptung, daß Gott genöthigt sei, die Uebertretung seines Gesetzes zu strafen. Diese Nothwendigkeit aus der göttlichen Gerechtigkeit heraus ist von gleichem Gewichte wie die Nothwendigkeit, den Gehorsam der Menschen durch das ewige Leben zu vergelten. Die Coordination dieser beiden Anwendungen der Gerechtigkeit entspricht den beiden Zweigen des öffentlichen Rechtes im Staate, der sogenannten Polizeigewalt und dem Strafrecht, und ihrer Ausübung zur positiven Förderung und abwehrenden Bewahrung des Gemeinwohles. Indem aber die göttliche Gerechtigkeit im Verhältniß zu der Sünde der Menschen nur die einseitige Wirkung in der Strafgewalt findet, so setzt sich das juristische Gepräge der Vorstellung in dem Merkmal fort, daß die Strafgerechtigkeit Gottes in derselben sachlichen Unparteilichkeit erscheinen soll, welche dem Richter in jedem einzelnen Falle der Anklage ziemt. Wie derselbe in der Beurtheilung einer straffälligen Handlung von allem abzusehen hat, was an sittlichen Nachtheilen für die Angehörigen eines Verbrechers und für ihn selbst aus seiner Bestrafung folgen wird, so soll Gott in seiner Strafgerechtigkeit so gebunden sein, daß das Schicksal des Menschengeschlechtes, wie es durch die Bestrafung sich gestalten wird, ihm gänzlich gleichgiltig wäre. Der Spruch, mit welchem man die Unparteilichkeit eines einzelnen Strafurtheils beleuchtet: Fiat iustitia, pereat mundus, findet auf die behauptete Ausübung der göttlichen Weltordnung wörtliche Anwendung. Daß dieser Zusammenhang an und für sich vernunftgemäß wäre, kann nicht bewiesen werden. Denn es ist auch nicht einzusehen, wie Gott durch seine Gerechtigkeit genöthigt sein sollte, wegen des bekannten Falles von Ungehorsam die ersten Menschen mit dem ewigen Tode zu bestrafen und zugleich wegen der Uebertretung

der Stammältern das ganze Geschlecht in einen dem Ziele gerade entgegengesetzten Strafzustand zu stürzen. In dem Maßstabe der Staatsgemeinschaft, der die Theorie beherrscht, ist auch der Grundsatz des Strafrechtes eingeschlossen, daß die Strafe nach dem Grade des Verbrechens abgestuft sein muß. Es wird also die Grundlage des ganzen Gedankenzusammenhanges verlassen, indem die nichts weniger als boshafte Uebertretung der ersten Menschen durch die schwerste Strafe und noch dazu an ihren gesammten Nachkommen geahndet sein soll. Hat diese Behauptung eine religiöse Nothwendigkeit, so ist sie durch das Gefüge der vorliegenden Theorie schlecht begründet; soll aber dieses den berechtigten Maßstab der Weltordnung bilden, so steht die Ansicht von der Bestrafung der ersten Uebertretung durch die Verdammniß des ganzen Geschlechtes außer allem Verhältniß dazu.

Aber nicht blos die ewige Verdammniß, welche das ganze menschliche Geschlecht wegen der Sünde der Stammältern umfaßt, wird als die Strafe gerechnet, sondern auch alle Uebel, welche die einzelnen Menschen treffen, einschließlich des sinnlichen Todes. Die Gleichsetzung der Begriffe des Uebels und der Strafe ist jedoch nichts weniger als bewiesen. Mit der geringsten Aufmerksamkeit kann man feststellen, daß jener Begriff in einem weitern Umfang als dieser gebraucht wird; aber wenn man demgemäß die Strafe als eine Art des Uebels anerkennen würde, ergäbe sich zunächst die Frage, was eigentlich die beiden Begriffe mit einander gemein haben? Da dasjenige im Allgemeinen gut ist, was unsere Zwecke unterstützt, so ist dasjenige übel, was unsere Zwecke hemmt, indem es unsere Mittel beeinträchtigt. Natürliches Uebel ist eine solche Wirkung mechanischer Naturursachen, welche entweder unsern leiblichen Organismus zu seiner Bestimmung, unsere Zwecke auszuführen, ganz oder theilweise unbrauchbar macht, oder unsern Besitz stört oder zerstört, den wir als regelmäßiges Mittel zu unseren Zwecken erworben haben. Gesellschaftliches Uebel ist die Störung der Freiheit zu unseren Zwecken oder des beabsichtigten Erfolges unserer Wirksamkeit durch die Handlungen oder Urtheile der anderen Menschen. Die Strafe in dem Sinne staatlicher Institution ist nun immer ein gesellschaftliches Uebel; denn sie wird von Menschen verhängt. Als Wirkung der Rechtsgemeinschaft gegen einen Verbrecher aber ist sie eine besondere Art gesellschaftlichen Uebels, indem sie das Gut beeinträchtigt, welches durch

den Staat in normalen Verhältnissen beschützt wird, nämlich die persönlichen Rechte auf Eigenthum und Freiheit in dem Volke. Sie ist das gesellschaftliche Uebel der Rechtsverminderung, und zwar nicht erst durch die Vollstreckung eines Urtheilsspruchs, d. h. durch die Entziehung von Besitz (Geldstrafe) oder von Freiheit (Gefängniß, Verbannung), sondern schon durch die Verurtheilung, durch die ideelle Aberkennung von Rechten, welche ideelle Attribute sind. Dieser Begriff der staatlichen Strafe gestattet nun allerdings eine Anwendung auf das Verhältniß der Menschen zu Gott. Werden dieselben als berechtigt zum ewigen Leben in der Gemeinschaft mit Gott vorgestellt, so kann die Entfernung von Gott und die Ausschließung von unserer bestimmungsmäßigen Gemeinschaft mit ihm, welche als der Gesammtbegriff göttlicher Strafe erkannt ist (S. 41), unter den allgemeinen Begriff der Rechtsverminderung gestellt werden. Wie aber schon zur Vollständigkeit des staatlichen Begriffs der Strafe gehört, daß dieselbe als berechtigte Vergeltung von dem Verbrecher anerkannt werde, so kann göttliche Strafe überhaupt nur constatirt werden durch das active Schuldbewußtsein desjenigen, der sich ein Uebel als göttliche Strafe zurechnet, weil er den in seiner Uebertretung hervorgebrachten Widerspruch seines Willens gegen Gott anerkennt (S. 48). Hiedurch wird nun eine Complication herbeigeführt, auf welche die Urheber der orthodoxen Theologie nicht gerechnet haben, welche aber die Ueberzeugung von deren Allgemeingiltigkeit bedroht.

Es steht allerdings fest, daß die Combination zwischen Uebeln und göttlichen Strafen im Kreise der vorchristlichen Religionen heimisch ist. Durch große Calamitäten ließ man sich darauf aufmerksam machen, daß großer Frevel gegen die Götter begangen worden sei, und umgekehrt erwartet oder erfordert man Strafübel für die Feinde Gottes und der menschlichen Gesellschaft. Diese Vorstellungsreihen also, welche ebenso bei den Israeliten wie bei den classischen Völkern auftreten, scheinen die dogmatische Theorie direct zu begünstigen. Nach diesen Beobachtungen erscheint dieselbe als durchaus vernunftgemäß. Indessen wirkt diesem Eindruck ein anderer Umstand entgegen. Die Combination zwischen Uebel und göttlicher Strafe wird in jenen Kreisen immer nur auf besondere und besonders ausgezeichnete Fälle von Unglück und von menschlichem Frevel angewendet. Die kleinen Leiden des Lebens und den Tod in seinem regelmäßigen Auftreten sah man nicht als

göttliche Strafe, sondern als etwas Naturgemäßes an. Das gilt auch innerhalb der alttestamentlichen Religion, in welcher die Urkunde von der Verknüpfung des Todes mit der Sünde nichts weniger als ein Dogma begründet hat. Daß aber das Todesverhängniß von den Psalmisten als ein besonderes Unglück beurtheilt wird, hängt nicht mit einem specifischen Schuldbewußtsein, sondern vielmehr umgekehrt mit dem specifischen Bewußtsein der Unschuld und damit zusammen, daß sie durch die Gemeinschaft mit dem wahren Gott über die gewöhnliche Linie der natürlichen Menschheit erhoben sind. Also innerhalb der Cultur, welche vom Christenthum und von dem alttestamentlichen Gedanken der göttlichen Gnadenoffenbarung unabhängig ist, findet sich die Combination zwischen Uebeln, namentlich natürlichen Uebeln und göttlicher Strafe in Beziehung auf die besonderen ausgezeichneten Grade von Frevel und von Unglück. Aber diese „natürliche" Beurtheilung der Sache ist eben dem als natürlich vorausgesetzten Grundsatz der Dogmatik von der allgemeinen Deckung zwischen den Gedanken von Uebel und von göttlicher Strafe nicht gleich. Die Dogmatiker behandeln zwar jene Erscheinungen so, als ob sie eine zuverlässige Induction ihres allgemeinen Satzes bildeten. Das ist jedoch eine unberechtigte Annahme. Denn indem die besonderen Fälle von Frevel und auffallendem Uebel durch den religiösen Gedanken der göttlichen Strafe beleuchtet werden, schließt man eben factisch die kleinen Uebel von dieser Beurtheilung aus, weil man gar nicht auf eine allgemeine Regel bedacht ist; und als religiöse Ansicht giebt sich eben jene Combination darin kund, daß sie das theoretische Gesetz der Dogmatik, daß alle Uebel göttliche Strafen seien, nicht voraussetzt. Es wird sich (§ 42) zeigen, daß diese allgemeine Regel auch nicht als ein Glied der in der christlichen Religion berechtigten Weltanschauung ausgegeben werden kann. Sie hat also in dem prätendirten Umfang nirgendwo praktische Geltung. Theoretische Wahrheit aber kann sie nicht in Anspruch nehmen, wenn ihr keine praktische Geltung der Art beiwohnt, daß in irgend einer Religion das Schuldbewußtsein sich so weit ausdehnt, um alle Uebel, die man als solche erfährt, als Folgen der eigenen Sünde anzuerkennen. Wenn man demnach im Besitze dieser Theorie darauf rechnet, die Ueberzeugung vom Werthe des Christenthums durch Demonstration hervorrufen zu können, so wird man die Erfahrung machen, daß die

vorliegende Auffassung der sittlichen Weltordnung von Keinem zugestanden wird.

Denn wenn man viertens nach der Herkunft dieser Theorie forscht, so ist die sie beherrschende Idee der für Gott nothwendigen doppelten Vergeltung der verschiedenartigen menschlichen Handlungen nicht die Grundvorstellung im Christenthum. Mag in der weitern Verzweigung der sittlichen Weltordnung die Vergeltung für das menschliche Handeln auch durch die Männer des N. T. bezeugt werden, so ist das Attribut der Vollkommenheit Gottes durch Christus mit gerade entgegengesetztem Inhalt ausgefüllt. Gott führt die Sonne herauf über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Und weil dieses die von Christus ausgesprochene Vollkommenheit Gottes ist, kann er die Feindesliebe als Christenpflicht vorschreiben (Mt. 5, 44—48). Dieser Zusammenhang wird bei Seite geschoben, wenn man darauf pocht[1]), daß die Strafvergeltung eine allgemein ethische Idee sei, welche in der Geschichte verwirklicht worden wäre, lange bevor an die Aufrichtung einer Staats- und Rechtsgemeinschaft zu denken war. Diese Idee habe die Theologie als ein Moment des Gewissens vorgefunden, und dieselbe in dem Attribut der Gerechtigkeit auf Gott übertragen. Es kommt für die christliche Theologie nicht darauf an, welche Vorstellung von Gott als vorgeblicher Bestand einer natürlichen Ueberzeugung nachgewiesen werden kann, sondern welche Erklärungen Christi vorliegen. Es ist im vorliegenden Fall eine einfache Fälschung des Christenthums, das Attribut der doppelten coordinirten Vergeltung als die Grundvorstellung von Gott zu behaupten, welche alle übrigen Zusammenhänge beherrsche, und es ist keine Probe von Bibelkenntniß, diese Vorstellung als schriftgemäß zu behaupten, ohne sie mit den angezogenen Aussprüchen Christi in Einklang zu setzen. Endlich wäre es des Beweises werth, daß die Vorstellung von Strafe vor der Geltung von Rechtsgemeinschaft vorgekommen wäre! Die Theologen, welche nach Mustern zweiten Ranges sich zu richten gewohnt sind, mögen von Calvin (Inst. I. 2) lernen, daß die natürliche Religion der ersten Menschen vor dem Falle durchaus nicht auf das Attribut der Vergeltung durch Gott begründet wird. Denn dasselbe hat doch vor

---

1) Kreibig, Versöhnungslehre S. 142.

der Gesetzgebung Gottes keinen Sinn; daß aber Gott als Gesetzgeber anerkannt wird, folgt nach Calvin erst daraus, daß Gottes Güte und Vorsehung als die Quelle aller Güter für die Menschen gilt. Erst in der dritten Reihe der göttlichen Attribute steht die Vergeltung; in erster Stelle steht, wie es Christus bezeugt, die Güte Gottes. Und das ist in der Ordnung; denn jene Religion der ersten Menschen ist nichts als der vorausgeworfene Schatten des Christenthums. Was aber Calvin darüber vorträgt, stützt sich auf Luther's Erörterungen über die Genesis (S. 163).

Die Ausfüllung der Gottesidee durch die doppelte coordinirte Vergeltung ist nicht sowohl eine angeborene, allen Menschen zustehende Erkenntniß, wie sich der angeführte Schriftsteller einbildet, sondern hat ihren geschichtlichen Ort in der Religion der Hellenen. Hier ist sie die Fundamentalbestimmung des Verhältnisses zwischen den Göttern und den Menschen, welche nicht durch Schöpfung von jenen abhängig gedacht werden. Bestrafung und Belohnung in dieser Coordination sind nämlich die Functionen des Staates nach hellenischer Vorstellung. Sie werden den Göttern beigelegt, weil in dieser Religion der Staat das höchste Gut bildet. In diesen Functionen erkennen die Hellenen die Gerechtigkeit des Staates und die Gerechtigkeit der Götter[1]). Es ist für sie charakteristisch, daß sie Strafe für Verbrechen und Belohnung von Verdiensten als die gleichgestellten Aufgaben der staatlichen Gerechtigkeit aufgefaßt haben[2]). Das ist nicht die von selbst verständliche und die überall geltende Ansicht. Denn nach unseren Begriffen ist die Erhaltung der gemeinsamen Rechtsordnung, in welcher jeder den Schutz für seine berechtigten Zwecke hat, die einheitliche Aufgabe des Staates, in deren Dienst er auch die Strafgewalt gegen Verbrecher übt. Aber Belohnung von Verdiensten Einzelner ist nur zufällige Beigabe; vielmehr ist die Erfüllung der Staatspflichten eben die Bedingung dafür, daß Alle sich des Staatsschutzes erfreuen. Diese reifere Vorstellung vom Staat giebt sich auch schon in der Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit kund, welche im A. T. gilt (II. S. 107. 138). Denn auch hier liegt die staatliche Ordnung zu Grunde. Aber unter der göttlichen Gerechtig-

1) Ich verweise auf Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (1882). Zwei Bände.

2) A. a. O. II. S. 258.

keit werden im A. T. nicht Belohnung und Bestrafung coordinirt. Sondern die Gerechtigkeit Gottes verbürgt den Gerechten ihr Recht und ihren Schutz in der normalen Rechtsgemeinschaft; die Vernichtung der Gottlosen aber ist als Wirkung des Zornes Gottes das Mittel, um die allgemeine Rechtsordnung auch zu Gunsten der bisher in ihrem Rechte Verkürzten durchzuführen. Also die Annahme, daß die doppelte Vergeltung Gottes als eine angeborene Idee, als ein Element natürlicher Religion auch die Grundvorstellung der sittlichen Weltordnung sei, welche für das Christenthum vorauszusetzen ist, ist in Wirklichkeit die Anerkennung der hellenischen Religionsansicht von dem Verhältniß zwischen Göttern und Menschen als des obersten Maßstabes für alles Uebrige, was zur christlichen Weltordnung gehört. Der Gott, welcher unter diesem Attribute gedacht wird, ist also schon nach den bisherigen Nachweisungen ein Idol, und so wird ja auch das Vertrauen, welches seine theologischen Verehrer auf ihn setzen, falsch und täuschend sein. Aber wie kommt es, daß diese Fälschung der christlichen Gottesidee einen so hartnäckigen Widerstand gegen jede Belehrung leistet, wie es der Fall ist? Erstens ist daran schuld die lotterige und leichtfertige Art des theologischen Gebrauchs der Bibel. Wenn in derselben überhaupt die Vergeltung Gottes ausgesprochen wird, dann gilt sie als das im Christenthum fundamentale Attribut der Gerechtigkeit Gottes! So sagt Kreibig am Schlusse der oben besprochenen Aeußerungen: „Mag auch der biblische Begriff Gottes an den verschiedenen Stellen ein verschiedener sein, so ist doch die Idee eines Gottes, welcher als solcher ein heiliger Vergelter ist, zweifellos schriftgemäß.“ Es käme aber darauf an, ob diese schriftgemäße Vorstellung den Grundbegriff von Gott bildet. Zweitens richten sich die Theologen dieser Richtung danach, daß Justin der Märtyrer die doppelte coordinirte Vergeltung in der schon von Plato formulirten jenseitigen Gestalt als ein Hauptmerkmal des Christenthums, als Correlat seiner gesetzlichen Auffassung dargestellt hat. Diese Lehre des Apologeten, welche auch schon als die christliche Ueberzeugung der ältesten Gemeinde in Rom erkennbar ist (II. S. 317), hat den Sinn, daß die religiöse Hauptidee des Hellenismus ins Christenthum hinein gerettet wird. Deshalb tragen sich die im Grunde rationalistischen Theologen rechtgläubigen Namens mit dem Vorurtheil, vor allen Dingen sei Gott in dieser Eigenschaft zu glauben,

ehe sie sich über die Prädicate verständigen, welche die Offenbarung in Christus ihnen zu glauben zumuthet.

33. Die sittliche Weltordnung, welche auf den hellenischen staatsrechtlichen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit begründet ist, und welche weiterhin aus Anlaß der ersten Sünde sich in der Verdammniß des ganzen Menschengeschlechts ausdrückt, schließt keine Möglichkeit der Versöhnung der Menschen mit Gott in sich. Sie ist keine positive Voraussetzung für die leitende Idee des Christenthums, sondern ein Hinderniß für das Verständniß derselben. Dieses Urtheil wird noch durch folgendes bestätigt. Die Versöhnung mit Gott ist als der Grund der vollkommenen Religion der Menschen gemeint. Die ursprüngliche Weltordnung aber soll in einem gegenseitigen Rechtsverhältniß zwischen Gott und den Menschen bestehen. Recht und Religion sind nun, wenigstens in der Erfahrung evangelischer Christen, Bestimmungsgründe von entgegengesetzter Art. Arten lassen sich nicht von einander ableiten, sondern schließen sich gegenseitig aus. Also läßt sich auch die in der Versöhnung ausgedrückte Art der Gemeinschaft mit Gott nicht aus der vorausgesetzten Gegenseitigkeit von Rechten Gottes und der Menschen ableiten. Wird also die Versöhnungsreligion von Gott abgeleitet, so wird sie eben in einer andern Bestimmung des Verhaltens Gottes zu den Menschen begründet, als welche bisher in Betracht gekommen ist, nämlich in der Gnade. Allein dieser Gedanke wird in der protestantischen Orthodoxie nicht so verwendet, daß die an die göttliche Vergeltung geknüpfte Gedankenreihe überhaupt abgeworfen würde, sondern so, daß diese zugleich mit den Folgerungen aus der göttlichen Gnade gelten soll. Das wird nun durch eine Vermittelung bewirkt, deren Künstlichkeit und vorgeblicher Tiefsinn keine Gewähr für ihre Wahrheit darbietet.

Die künstliche Lösung eines in den Prämissen enthaltenen Widerspruches stellt schon die Theorie Anselm's dar, deren Erfolg der ist, daß der Widerspruch von seiner ursprünglichen Stelle an eine andere verschoben wird. Nämlich in ihr ist vorausgesetzt, daß die Ehre Gottes ebenso nothwendig der Grund der Verdammung des sündigen Menschengeschlechtes, wie der Grund für die Absicht seiner Beseligung ist. Um diese Absicht bei obwaltender Verdammniß als durchführbar und als durchgeführt erkennen zu

lassen, wird die Genugthuung an Gott für die Sünden als nothwendig und in der Person und dem Tode Christi als möglich und wirksam erwiesen. Aber die Nothwendigkeit der Genugthuung wird aus einem Begriffe der Gerechtigkeit Gottes abgeleitet, welcher eine privatrechtliche Coordination zwischen den Menschen und Gott ausdrückt, dieses Verhältniß aber kann nicht zugleich damit gedacht werden, daß Gott der absolute Zweck der Menschen ist; also wird der erste Widerspruch nur durch die Annahme eines andern gelöst (I. S. 39 ff.). Ein offener Widerspruch ist ferner darin ausgedrückt, wie Luther die Versöhnung von der Liebe Gottes ableitet, aber zugleich von dem Zorne Gottes die Genugthuung, welche Christus durch stellvertretende Duldung der Strafe zu leisten hat (I. S. 221). Denn die Sünder können nicht zugleich und in derselben Beziehung als Gegenstände der Liebe und des Zornes Gottes gedacht werden.

So klar und offen liegen Widersprüche in der Lehre der reformatorischen Schultheologen nicht vor. Allerdings geht dieselbe von der Annahme eines Gegensatzes in Gott aus. Seiner Gerechtigkeit gemäß muß er das sündige Menschengeschlecht verdammen; nach seiner Güte und Gnade will er es beseligen. Beide Attribute aber haben für Gott selbst nicht gleiches Gewicht, also bilden sie in ihrer gleichzeitigen Beziehung auf dasselbe Object keinen Widerspruch. Vielmehr ist von vorn herein der Gerechtigkeit ein Uebergewicht über die Gnade eingeräumt. Dasselbe charakterisirt nun auch die Deutung der mittlerischen Stellung, in welcher Christus die Gnadenordnung anstatt der Rechtsordnung für die sündigen Menschen wirksam macht. Allerdings geht der Entschluß der Sendung Christi aus der göttlichen Gnade hervor; wenn nun darin alle Consequenzen derselben mitgedacht wären, so würde eine Reihe von Wirkungen Gottes entworfen werden, welche in Widerspruch zu den nothwendigen Wirkungen seiner Gerechtigkeit träten. Allein die Gnadenabsicht der Sendung Christi wird darauf beschränkt, daß derselbe durch Strafleiden und Gesetzerfüllung für die Sünder der Gerechtigkeit Gottes genugthut, und so die unumgängliche Bedingung ihrer Begnadigung leistet. Dieser Gnadenact ist der göttlichen Gerechtigkeit als Mittel so untergeordnet, daß dieselbe auf einem Umwege ihre Ansprüche auch dann durchsetzt, wenn sie für die Sünder nicht mehr in directer Geltung erhalten wird. Ferner hat dieses die Bedeutung

daß die Gnadenordnung, welche von Christus ausgeht, der Gerechtigkeitsordnung nicht zuwiderläuft. Denn der Vermittler der Gnade wird als Träger der Genugthuung immer an der Gerechtigkeit Gottes gemessen, und eröffnet das Gebiet der Gnade nur, indem er durch die doppelte Genugthuung die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Gerechtigkeit bestätigt. Indem die Gnadenordnung an seine Person geknüpft bleibt, bleibt sie durch den bezeichneten Werth seines Leidens und Thuns auch immer an die Geltung der göttlichen Gerechtigkeit gebunden.

Die doppelte Genugthuung Christi an die göttliche Gerechtigkeit hat den Sinn, daß das Gesetz keine Strafforderung an die Gläubigen unter den Sündern stellt, und seine Erfüllung ihnen nicht mehr als Bedingung der Seligkeit vorhält. Damit ist die directe Geltung des ursprünglichen göttlichen Rechtsgesetzes über die Gläubigen unter den Sündern unwirksam gemacht. Wenn nun die Sendung Christi als Wirkung der Gnade einen in ihrer Art unbeschränkten Sinn hätte, so würde mit der Beseitigung der Rechtsordnung für die Gläubigen durch die Genugthuung Christi das Hinderniß für die göttliche Gnade weggefallen sein, und Christus müßte als Vermittler derselben für die Gläubigen in Folge des ersten Entschlusses Gottes bezeichnet werden. Dies ist aber in der vorliegenden Theorie nicht der Fall. In dem ersten Gnadenentschluß der Sendung Christi sind nicht die möglichen Folgerungen daraus mitgedacht. Denn erst aus dem Motive des Verdienstes Christi wird die an ihn geknüpfte Gnadenordnung Gottes für die Menschen wirksam. Indem er durch Strafleiden und Gesetzerfüllung den beiden begründeten Anforderungen der göttlichen Gerechtigkeit an die Sünder stellvertretend genugthut und die Rechtsordnung für die Gläubigen zum Zwecke ihrer Seligkeit ablöst, bestimmt er durch den Verdienstwerth seiner Gesammtgerechtigkeit den Entschluß Gottes, durch ihn die Gnadenordnung für die Gläubigen zu eröffnen.

Welche Bedeutung aber hat das Auftreten dieses Begriffes in der Vergleichung der Person Christi mit dem leitenden Begriff von Gott? Verdienst ist das nothwendige Correlat von Billigkeit. Diese Entdeckung des Duns scheint auch in der weniger deutlichen Auffassung des Thomas durch. Die göttliche Gnade gegen die Gläubigen, welche durch Verdienst Christi in Bewegung gesetzt wird, ist nichts Anderes als die zufällige Billigkeit, welche als

solche auch keinen Widerspruch gegen die vorausgesetzte Gerechtigkeit einschließt. Hierin scheint die reformatorische Schultheologie mit dem Socinianismus zusammenzutreffen, und die Umwege bis zu diesem Ziel konnten, wie es scheint, erspart werden. Indessen ist diese Uebereinstimmung doch sehr beschränkt, und sie ist mehr theoretisch als praktisch. Es darf zunächst nicht unbeachtet bleiben, daß die Gnade als Billigkeit in der Begleitung der Ordnung des öffentlichen Rechtes, in der Analogie mit dem staatlichen Begnadigungsrechte ein anderes Gepräge trägt, als wenn sie ein zwischen Gott und den Menschen vorausgesetztes Privatrechtsverhältniß ergänzt. Das Begnadigungsrecht als Correlat des Strafrechtes ist zwar gewiß auch ein Ausdruck der Billigkeit aus der Berücksichtigung der sittlichen Umstände des verurtheilten Verbrechers (S. 88); aber der Gegensatz der Gesichtspunkte des öffentlichen und des Privatrechtes führt in den beiden verglichenen Theorieen zu anderen Folgerungen aus der gemeinsamen Auffassung der Gnade als Billigkeit. Auf der privatrechtlichen Grundlage gelten die Sünden als Beleidigungen, die Billigkeit Gottes als selbstverständlich, die Sündenvergebung als Privatangelegenheit zwischen Gott und den Einzelnen. Bei Voraussetzung des Schema des öffentlichen Rechtes gelten die Sünden als Verbrechen, die billige Ausübung des Begnadigungsrechtes mußte der unverbrüchlichen Geltung der Strafgerechtigkeit erst künstlich abgewonnen werden, begründet dann aber von Neuem eine öffentliche Ordnung der christlichen Gemeinde durch die Werthschätzung ihres Stifters. Es wird sich nur auch fragen, ob der Begriff der Billigkeit als Werthbestimmung der Gnade stark genug ist, um diese Anwendung zu rechtfertigen.

Durch die bezeichneten Verbindungen wird es erreicht, daß diese Theorie auf keinem Punkte einen Widerspruch zwischen Gottes Gnade und Gottes Gerechtigkeit erscheinen läßt. Die Ausprägung der Gnade Gottes in dem Begriff der Billigkeit läßt jene als Accidens der Gerechtigkeit erkennen, bei deren Geltung das Wesen dieses Attributes unverändert bleibt. Allein dieser Vortheil wird durch einen eigenthümlichen Nachtheil aufgewogen. Es ist schon bemerkt worden, daß die göttliche Gerechtigkeit im hergebrachten Sinne keine positive Voraussetzung zur Erklärung der christlichen Weltordnung aus der Gnade ist (S. 250). Indem diese jetzt als ein Accidens der Gerechtigkeit gedeutet ist,

wird zugleich klar, daß dasselbe von außen her, durch das Verdienst Christi in dem Willen Gottes hervorgerufen ist. Es ist nun gleich viel werth, ob man die Gnadenordnung auf diesen Anlaß zurückführt oder behauptet, daß sie auf einem willkürlichen Willen Gottes beruht. Der Widerspruch zwischen den Attributen der Gerechtigkeit und der Gnade in Gott war dadurch vermieden worden, daß Gott nach jener handeln mußte, nach dieser handeln konnte, wenn er wollte. Das Ergebniß, daß die Gnadenordnung auf willkürlichem Willen Gottes beruht, stimmt damit völlig überein. Dadurch aber ist der christlichen Theologie ebenso wenig gedient, als wenn die Socinianer die Gnade als willkürlichen Willen ohne öffentliche Ordnung darstellen. Es kommt hier nur an einer andern Stelle zu derselben Beobachtung wie früher, daß der leitende Begriff von Gott nicht als Einheit gedacht ist. Die Nothwendigkeit und die Freiheit sind nicht in dem Begriff des göttlichen Willens als Wechselbeziehungen zusammengefaßt, sondern die Nothwendigkeit ist in dem Handeln aus Gerechtigkeit, die (willkürliche) Freiheit in der Erregung der Gnade aufgezeigt; ihre Correlate in der Erscheinung Christi, Genugthuung und Verdienst, sind zwar stofflich identisch, aber formell so entgegengesetzt wie die Beziehungen in Gott selbst. Als Träger der Genugthuung ist Christus sowohl der göttlichen Gerechtigkeit als auch seiner Sendung durch Gottes Gnade untergeordnet; als Träger des Verdienstes hat er einen Spielraum, der nicht im Voraus durch Gottes Wirken beherrscht ist, in dieser Stellung vielmehr soll er erregend auf Gottes Gnade wirken. Das ist ein Verstoß gegen eine Grundbedingung der Theologie. Man hat Recht gehabt, durch Leugnung des Verdienstes bei Menschen die Erkenntniß der nothwendigen Einheit der göttlichen Weltordnung herbeizuführen; allein der apokryphe Titel des Verdienstes Christi ist dafür ebenso verhängnißvoll, wie die mittelaltrige Schätzung menschlichen Verdienstes überhaupt. Denn wenn auch das Verdienst Christi materiell in seiner Gottheit begründet und hiedurch dem Wesen Gottes untergeordnet wird, so ist es formell auf die menschliche Freiheit zurückgeführt; und indem es als Verdienst anerkannt wird, wird ihm eben ein Spielraum beigemessen, welcher der Leitung durch Gott im Voraus nicht unterliegt.

Diese Beurtheilung der lutherischen und reformirten Ableitung der Gnadenordnung im Christenthum unterscheidet sich von

den Einwendungen, welche Faustus Socinus erhoben hat. Ich meine nämlich, daß diese Theorie trotz ihrer Tendenz, welche der des Faustus entgegengesetzt ist, nicht weit genug von der socinianischen Weltanschauung sich entfernt, sondern zu viel mit derselben gemein hat. Deshalb werde ich hoffentlich nicht mißverstanden werden, wenn ich einzelne Einwendungen desselben bestätige (I. S. 326). Duo si dicunt idem, non est idem. Die Weltordnung, welche in der vorliegenden Theorie zu Grunde gelegt ist, ist das Sittengesetz in der Form des öffentlichen Rechtes. Es ist nachgewiesen worden, daß diese Combination einen Widerspruch in sich schließt (S. 238). Dieser Widerspruch wirkt natürlich auch in den Folgerungen, welche die Auffassung der Versöhnung durch Christus bedingen. Wenn nämlich das Sittengesetz als solches die ursprüngliche Weltordnung bildet, nach welcher Gott die Menschen behandelt, so wird die daraus folgende Nothwendigkeit zu strafen kein Hinderniß dafür sein, daß Gott den Entschluß der Vergebung der Sünden faßt und in einer öffentlichen Ordnung ausführt. Die mit Erziehungsstrafen belegten Sünder können ohne Widerspruch als Gegenstände der Verzeihung gedacht werden. Daß aber Strafe als Hinderniß derselben angesehen, und daß zur Ausgleichung zwischen beiden die Bestrafung eines Stellvertreters angenommen wird, folgt lediglich aus der vorausgesetzten Rechtsform des Gesetzes. Das sittliche Gut und der sittliche Act der Verzeihung hat aber keine directe Relation auf rechtliche Strafe, mag sie von den Schuldigen oder ihrem Stellvertreter ertragen werden. Durch die rechtliche Strafe wird die rechtliche Schuld getilgt, ohne daß in der Rechtsgemeinschaft noch etwas übrig bleibt, was vergeben werden könnte; deshalb verhält sich das sittliche Urtheil der Verzeihung dagegen völlig indifferent. Denn man kann Verbrechern verzeihen trotz der Bestrafung, die sie erfahren, und man verzeiht nicht jedem Verbrecher, weil er bestraft ist. Wir können auf Gottes Verfahren mit den Menschen keine anderen Bedingungen anwenden, weil wir überhaupt Sittengesetz und Rechtsgesetz unterscheiden müssen. Nach dem Sittengesetz ferner ist es denkbar, daß ein Unschuldiger die rechtliche Strafe, welche einen Angehörigen, ein Familienglied oder einen Freund trifft, als eine Rechtsverminderung auch für sich empfindet, indem er in Folge der Bestrafung des Andern unter bestimmten Uebeln zu leiden hat. Aber in der Rechtsgemeinschaft

würde es ein directer Verstoß gegen die richterliche Gerechtigkeit sein, über einen Unschuldigen die Rechtsverminderung zu verhängen, um sie dem Schuldigen zu ersparen. Bei Geldstrafen freilich kann der Unschuldige für den Schuldigen Zahlung leisten; allein das hat auch nicht den Sinn, daß jener für diesen bestraft wird. Denn die vom Richter beabsichtigte Rechtsverminderung trifft als Verurtheilung den Schuldigen, und die Erlegung der Geldstrafe hat für den Unschuldigen nicht den Sinn einer aufgezwungenen Rechtsverminderung, sondern den eines freiwilligen Verzichtes auf Eigenthum. Von hier aus gilt aber keine Folgerung für die Freiheits- und Lebensstrafen, in denen die Rechtsverminderung an der Person des Schuldigen durchgeführt werden muß; und wenn orthodoxe Theologen dieses für möglich gehalten haben (I. S. 334), so sind sie in die socinianische Annahme verfallen, daß die Sünde den Charakter der Geldschuld habe. Ebenso wenig wie eine Freiheitsstrafe nach dem Rechtsgesetz einen andern als den Schuldigen treffen und von der Gerechtigkeit des Richters auf einen Unschuldigen übertragen werden kann, ist es nach dem Sittengesetz möglich, daß die sittliche Lebensleistung des Einen einem Andern als seine eigene angerechnet werde, so daß derselbe in irgend einer Beziehung davon zu dispensiren wäre. Denn sittliche Handlungsweise ist keine Sache, welche abgetrennt von dem Urheber überhaupt nur vorgestellt werden könnte (S. 67). Nach dem Rechtsgesetz aber ist dasselbe unmöglich, weil sittliche Handlungen als solche nicht unter das Rechtsgesetz fallen. Aus diesen Gründen ist die Annahme der doppelten Genugthuung Christi in der reformatorischen Schultheologie als Folgerung aus widerspruchvollen Voraussetzungen in sich verworren.

34. Die Theorieen der Socinianer und der reformatorischen Schultheologen über die ursprüngliche Ordnung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, aus welchen sie die besondere Ordnung der Gemeinschaft beider im Christenthum begreifen wollten, sollen in der Absicht ihrer Urheber als durchaus rational gelten, obgleich man für beide auch Stützpunkte in dem Neuen Testamente fand. Es hat sich ergeben, daß die socinianische Theorie direct auf den Charakter des Christenthums als der Religion der Sündenvergebung angelegt war. Aber der leitende Begriff der göttlichen Billigkeit begründet weder eine allgemeine Ordnung des sittlichen

Handelns, noch vermag er das Christenthum als öffentliche Ordnung aus der Sündenvergebung zu begründen; er führt dazu, die gesuchte sittliche und religiöse Weltordnung in lauter Privatverhältnisse zwischen Gott und den einzelnen Menschen zu zersplittern. Die protestantisch-scholastische Theorie begründet eine öffentliche Ordnung des Handelns der Menschen aus dem als rational vorausgesetzten Begriff von Gottes Gerechtigkeit, und die Sündenvergebung als öffentliche Ordnung aus der christlichen Offenbarung. Allein sie gewinnt in jener nicht den positiven Grund von dieser, sondern erkennt in dieser nur eine Ausnahme von jener, welche zwar von jener beherrscht oder bedingt wird, aber im Begriffe von Gott nur zufällig mit ihr zusammengefaßt ist. Endlich sind in der maßgebenden Ansicht von dem Gesetze, das der göttlichen Gerechtigkeit entspricht, die Merkmale des Sittengesetzes und die des Rechtsgesetzes in einer so undenkbaren Weise mit einander verbunden, daß die daraus folgenden Bedingungen für die Bedeutung Christi als Organes der göttlichen Gnade auf widerspruchvolle Bestimmungen hinauslaufen. Da die Grundlage dieser Gedankenreihe die hellenische Vorstellung von der doppelten Vergeltung Gottes ist, so ist es verständlich, daß das Christenthum von da aus nicht abgeleitet, sondern als Ausnahme von der Regel erwiesen wird. Dieser Schaden wird dadurch weder verhüllt noch aufgewogen, daß die Stellung Christi innerhalb jener Weltordnung durch den Begriff der stellvertretenden Genugthuung erklärt wird, der nicht nach dem Sittengesetz orientirt ist, der dem Rechtsgesetz und beziehungsweise auch dem Sittengesetz widerspricht, der aber am wenigsten durch die Verquickung beider Maßstäbe bewährt werden kann.

Der formelle Fehler, welcher diese Theorie der göttlichen Weltordnung bedingt, liegt in der Unterlassung der Frage, welchen Zweck Gott mit dem menschlichen Geschlecht gemein hat, oder gemein haben kann. Denn durch den gemeinsamen Zweck wird die Art der Gemeinschaft bestimmt; und ein Gesetz des Handelns wird von dem Willen des Gesetzgebers weder zufällig noch nach einer andern Nothwendigkeit hervorgebracht, als nach der des gedachten Zweckes der Gemeinschaft, welcher das Gesetz als Mittel dienen soll. Dieser Erwägungen haben sich die Theologen der alten Schule deshalb enthalten, weil sie unter dem Einfluß des areopagitischen Gottesbegriffs eine wirkliche Gemeinschaft zwischen Gott

und den Menschen anzunehmen sich nicht getrauen. Der Gott, den man doch nur als Nicht-Welt denkt, verhält sich eben immer negativ gegen alles Wirkliche. Also auch wenn man ihn als die geistige Person vorstellt, welche sich selbst denkt und sich selbst will, so wird diese auf den Areopagitismus aufgetragene, noch nicht einmal specifisch christliche, sondern aristotelische Vorstellung in ihrer Art völlig unwirksam durch den Satz des Thomas, daß der Selbstzweck Gottes in unverhältnißmäßiger Weise über den Zweck der Welt hinausliege (I. S. 62). Deshalb wird die Weltschöpfung, auch wenn sie aus der Liebe Gottes erklärt wird, doch nur aus einem willkürlichen Willen Gottes abgeleitet. Seine Offenbarung im Christenthum ferner erscheint als ebenso willkürlich; und wenn dieselbe die Menschen zum Schauen Gottes hinführt, so steht dieser über die Natur des Menschen hinausgreifende Zweck ebenso außer Verhältniß zu dem menschlichen Wesen, wie Gottes Zweck außer Verhältniß zu der von ihm geschaffenen Welt. Dieses Gefüge mittelaltriger Theologie haben die reformatorischen Schultheologen in der Bestimmung durchbrochen, daß der im Christenthume begründete Zweck der geistigen und seligen Gemeinschaft der Menschen mit Gott in dem Begriff des menschlichen Wesens ursprünglich eingeschlossen sei. Diese Erkenntniß mußte gewonnen werden, wenn dem Mönchthum die Bedeutung abgesprochen werden sollte, daß es das vollständige Christenthum sei, indem es die übernatürliche Lebensweise, das Leben der Engel, in der Gemeinschaft mit Gott erreiche. Aber man hat sich nicht klar gemacht, was daraus für die ganze Lehre von Gott folgen mußte. Schließt die Bestimmung des menschlichen Geschlechtes die geistige und selige Gemeinschaft mit Gott in sich, so kann dieser Zweck mit dem Selbstzweck Gottes nicht außer Verhältniß stehen; zwischen der Erschaffung der Menschen zu jenem Zweck und dem Schöpfungswillen Gottes kann kein zufälliges, sondern muß ein nothwendiges Verhältniß gedacht werden. Gott also wird nicht erschöpfend gedacht, wenn man seinen Begriff gleich Nicht-Welt setzt; oder vielmehr darin wird er überhaupt nicht gedacht, ehe nicht der positive Begriff gefunden ist, der seinen Unterschied von der Welt gewährleistet. Anstatt diese Einsichten zu gewinnen, führen die Musterbilder einer als kirchlich gepriesenen Theologie immer nur das Schattenspiel jener areopagitischen Verneinungen und Bejahungen auf, welche gar nichts erklären, welche gar keine wissen-

schaftliche und auch keine christliche Erkenntniß sind, und welche einfach weggeworfen werden müssen, wenn die christlich-religiöse Weltansicht und wenn die praktischen Interessen des Protestantismus als nothwendig und allgemein giltig erwiesen werden sollen[1]).

Die Theologie kann zum Entwurf einer sittlichen Weltordnung nur den Begriff von Gott als Ausgangspunkt nehmen, in welchem das Verhältniß Gottes zu seinem Sohn unserem Herrn ausgesprochen und durch dessen Vermittelung auch auf seine Gemeinde ausgedehnt wird. Denn wenn die Apostel in den Briefen des N. T. Gott als unsern Vater bezeichnen, so ist das ein abgekürzter Ausdruck des christlichen Namens Gottes, welcher in seiner Vollständigkeit lautet: „Der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus" (2 Kor. 1, 3; 11, 31; Röm. 15, 6; Kol. 1, 3; 1 Petr. 1, 3; Eph. 1, 3). Da der Name Gottes in den heiligen Schriften immer als compendiarische Bezeichnung seiner Offenbarung auftritt, so ist es klar, daß wenn Gott durch seinen Sohn Jesus Christus sich als Vater offenbart, dieser Vorgang erst vollständig ist an der Gemeinde, welche diese Offenbarung annimmt, indem sie deren Vermittler als ihren Herrn anerkennt. Deshalb ist der Ansatz zu einer wissenschaftlichen Lehre von Gott

1) Anstatt dessen ordnet Philippi, Kirchliche Dogmatik II. S. 20 ff. die Eigenschaften Gottes nach den „drei Momenten, in denen sich uns das göttliche Wesen in aufsteigender Stufenfolge erschließt": Gott 1) als absolute Substanz, a. Ewigkeit, b. Allgegenwart; 2) als absolutes Subject, a. Allmacht, b. Allwissenheit; 3) als heilige Liebe, a. Weisheit, b. Gerechtigkeit, c. Güte. Die erste Stufe ist der areopagitische Begriff, sofern er durch die Bejahung auf die Welt bezogen wird, die zweite der aristotelische Begriff von Gott. Nun versichert zwar der „kirchliche" Dogmatiker, daß „sich das nicht successive vom Niedern zum Höhern entwickele, vielmehr nur wir das Niedere aus dem Höhern zu vorläufiger Betrachtung aussondern". Zu welchem Zweck das nöthig ist, verschweigt er; meines Erachtens ist es zu dem Zweck nützlich, um zu beweisen, daß in dieser Art der Theologie der Same alles Rationalismus enthalten ist. Gerade so wie Philippi verfährt der Socinianer Crell (Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 256). Wenn nun die Bemerkung ernst gemeint wäre, daß die Vorstufen im Gottesbegriff blos vorläufig ausgesondert werden, um ihre Mangelhaftigkeit zu erproben, so mußte Philippi sämmtliche Eigenschaften Gottes aus dem Begriff der heiligen Liebe von Neuem ableiten. Da er dieses nicht thut, so hat er keinen Begriff von der Einheit Gottes, und läßt dem Rationalismus die Möglichkeit, von dem christlichen Gedanken Gottes nur soviel gelten zu lassen, als zu der ersten oder der zweiten Stufe paßt.

nicht richtig, wenn nicht alle Beziehungen dieses Namens vergegenwärtigt werden. Gleichen Sinnes ist der Name Gottes als des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes (Mth. 28, 19). Denn es handelt sich bei dem Namen um Gott, sofern er sich offenbart; der heilige Geist aber ist die Kraft Gottes, welche die Gemeinde befähigt, seine Offenbarung als Vater durch seinen Sohn sich anzueignen (1 Kor. 2, 12). Daß aber und wie die Offenbarung Gottes durch seinen Sohn sich auf die Gemeinde erstreckt, welche in dem Sohn Gottes ihren Herrn anerkennt, wird dadurch erläutert, daß Gott sich dem Sohne und der Gemeinde als der Liebeswille bewährt (II. S. 96 ff.). Indem diese Bestimmung Gottes aus dem für die christliche Gemeinde maßgebenden Erkenntnißgrund anerkannt wird, ergiebt sich auch, daß die Güte Gottes gegen alle Menschen durch Verleihung der Naturgüter (Mt. 5, 45; Act. 14, 17) eine Folgerung ist, welche Christus aus der ihm zustehenden Erkenntniß der für ihn und für seine Gemeinde geltenden Liebe Gottes gezogen hat. So ist die Güte Gottes als die allgemeine Voraussetzung in dem specifischen Attribut Gottes als unseres Vaters, also daß er der christlichen Gemeinde als die Liebe offenbar ist, eingeschlossen. Neben diesem kommt kein anderer Begriff von gleichem Werth in Betracht. Namentlich gilt dieses von dem Begriff der Heiligkeit, der in seinem A. T.-lichen Sinne aus verschiedenen Gründen im Christenthum nicht giltig, und in seinem N. T.-lichen Gebrauch undeutlich ist (II. S. 89. 101). Auch die Anerkennung der Persönlichkeit Gottes hat nicht den Sinn einer selbständigen Erkenntniß vor der Bestimmung Gottes als des Willens der Liebe, sondern stellt nur die Form für diese Inhaltsbestimmung fest, ohne welchen auch der Begriff der geistigen Persönlichkeit nicht zureicht, um den Zusammenhang der Welt zu erklären. Also der Schritt, welcher jetzt gethan wird, indem die christliche Auffassung Gottes in Betracht gezogen wird, darf nicht so verstanden werden, als ob Gott im Vergleich mit der Welt erstens im Allgemeinen als Persönlichkeit, zweitens im Besondern als der Liebeswille begriffen werden soll, so daß schon aus jener Bestimmung widerspruchlose Erkenntniß der Welt möglich wäre, und aus dieser Bestimmung nur noch mehr dergleichen. Vielmehr ist die Meinung die, daß der zureichende Begriff von Gott in dem Begriff der Liebe ausgedrückt ist, indem von da aus die Offenbarung durch Christus an seine Gemeinde

verstanden und zugleich das Problem der Welt gelöst werden kann. Der blos formelle Begriff der Persönlichkeit ist demselben nicht gewachsen. Denn in diesem Begriff wird aller mögliche Inhalt für den Willen Gottes zugelassen. Ist nun für Gott auch eine entgegengesetzte Art von Welt ebenso möglich, wie die, welche wirklich ist, so ist nicht einzusehen, wie die wirkliche Welt von Gott aus über die Stufe der Möglichkeit hinausgehoben worden ist. Also entweder ist der formelle Begriff der Persönlichkeit Gottes ebenso unbrauchbar, wie eine pantheistische Formel, oder sie kann mit Erfolg nur als die Form des besondern Inhaltes der Liebe aufgestellt werden.

Daß die Besonderheit ein durchgehendes Merkmal Gottes in der religiösen Vorstellung ist, kann als geschichtliche Thatsache nicht bezweifelt werden. Ob aber ein Begriff von Gott mit diesem Merkmal sich als Ausdruck eines wissenschaftlichen Erkenntnißprincipes eignet, wird einerseits von den Scotisten, andererseits von den Spinozisten mit Mißtrauen und Abneigung aufgenommen werden. Für beide gilt der Grundsatz: omnis determinatio negatio, und Verneinung scheint überhaupt zu dem Begriff von Gott nicht zu passen. Indessen erklärt der Scotismus nicht, daß eine Welt wirklich ist, und der Spinozismus erklärt nicht die Welt, wie sie wirklich ist. Der moderne Pantheismus aber verhält sich gar nicht ablehnend dagegen, daß das Absolute durch stufenartige Besonderung seiner selbst die Wirklichkeit der Welt bilde, um durch das besondere Organ des menschlichen Geistes und dessen besondere Functionen der Intuition oder des methodischen Erkennens seine volle Verwirklichung zu erreichen. Denkt man Gott als den allgemeinen Grund aller Wirklichkeit, so kann man auch nicht vermeiden, in irgend einer Weise die Besonderheit an ihm zu denken. Denn schon in logischer Hinsicht tritt alles Einzelne nur darum unter das Allgemeine, weil es unter das Besondere tritt. Auch der Wille wird nur dadurch allgemeiner Grund von wirklichem Einzelnen, daß er eine besondere Richtung einhält, und gleichzeitig sich von anderen möglichen Richtungen zurückhält. Hingegen der spinozistische Grundsatz, daß jede besondere Bestimmung Verneinung sei, bedeutet nichts anderes als das logische Gesetz, daß die Begriffe des Besondern und des Unterschiedes immer zugleich gelten, oder daß man die Dinge an ihrer Art unterscheidet. Soll also der Begriff des Besondern an

Gott nicht gelten, so kann auch Gott nicht von den Dingen unterschieden werden, und die Dinge nicht von Gott. Entweder ist alles Gott oder alles ist Welt. Entweder ist der Unterschied der Dinge unter sich und von der allgemeinen Substanz Schein, oder die Annahme des intelligenten Urhebers der von ihm und in sich unterschiedenen Welt ist Täuschung. Aber diese letztere Annahme wurde als nothwendiger Gedanke erkannt, um die in Natur und geistigem Gesammtleben unterschiedene Welt unter der Bedingung zu erklären, daß die Menschen ihr sittliches Gemeinwesen als den Endzweck der Welt verstehen (§ 29); also ist die Ausschließung des Besondern von dem Begriff Gottes als ein Grund widersinniger Folgerungen unrichtig.

Der persönliche Wille Gottes kann als Ursache von Wirkungen wie jede Kraft nur gedacht werden in einer bestimmten Richtung. Als Wille kann Gott nur gedacht werden in der ihm bewußten Beziehung auf den Zweck, der er selbst ist. Der Zweck seiner selbst bezeichnet die Richtung seines Willens. Indessen ist diese formale Erkenntniß zur Erklärung von irgend etwas, was nicht Gott selbst ist, also zur Erklärung der Welt unzureichend. Wenn nicht nachgewiesen werden kann, daß und wie die Welt in dem Selbstzweck Gottes von ihm mit beabsichtigt wird, so führt auch diese Analyse des göttlichen Willens zu Nichts. Es wird sich zeigen, daß der Begriff der Liebe, in welchem die Offenbarung Gottes im Christenthum verstanden wird, über die Schwierigkeiten hinausführt, welche jenen Ansatz begleiten. Es fragt sich jedoch im Voraus, ob nicht diese Artbestimmung des göttlichen Willens den Werth des Gottesbegriffs bedroht. Denn wenn Gott unter dem besondern Attribut der Liebe einem Gattungsbegriff von Willen unterstellt wird, so könnte geschlossen werden, daß der Gattungsbegriff als das Höhere den Werth von Gott in Anspruch nehme. Hierin kehrt die vorher erledigte Schwierigkeit in anderer Gestalt wieder. Indessen ist die Artbestimmung des Willens für Gott nicht so beschaffen, daß indem sie bejaht wird, eine andere Artbestimmung, welche an sich für Gott möglich wäre, verneint würde, oder eine andere Existenz als vergleichbar mit Gott unter einem andern Artbegriff in Betracht käme. Wenn vielmehr erst durch das besondere Attribut der Liebe es möglich wird, die Welt von Gott abzuleiten, so dient dieses Merkmal überhaupt dazu, daß in Gott der Grund des Ganzen und das Gesetz

des Zusammenhanges von Natur und Geist erkannt werde. Es kann also nicht als eine Schmälerung dieser Bedeutung Gottes angesehen werden. Ueberhaupt aber bedeutet die logische Ueberordnung der Gattung über die Art nicht, daß die Gattung abgesehen von der Art eine Existenz hat. Durch die Artbestimmung der Liebe wird also der Begriff Gottes nicht in das Licht gestellt, als ob er unter eine Existenz degradirt werde, welche Wille überhaupt, unbestimmter Wille wäre, und hieran die Gewähr der Absolutheit besäße, welche dem Willen als Liebe nicht zukäme. Denn der in sich unbestimmte Wille ist als unfähig erkannt worden, irgend etwas zu erklären.

Mit Liebe wird häufig blos das Gefühl von dem Werthe eines Objectes für das geistige Subject bezeichnet. Da aber solches Gefühl immer das Motiv einer Willensbewegung ist, entweder zur Aneignung des geliebten Objectes oder zur Beförderung seines Daseins in seiner Art, so umfaßt der Sprachgebrauch auch diese Arten der Willensbewegung unter der Bezeichnung der Liebe. Der Sprachgebrauch aber ist in diesen Beziehungen nicht doppelsinnig, da dieselben nicht gleichgiltig gegen einander sind. Die Liebe als Gefühl vollendet sich in ihrer Art durch die Erregung des Willens, und die Liebe als Wille schließt das gleichnamige Gefühl in sich. Also ist in dieser Verbindung der Begriff der Liebe vollständig ausgedrückt. Sie ist Wille, welcher aus dem Motive des Gefühls vom Werthe eines Objectes sich entweder auf dessen Aneignung oder auf dessen Förderung in seiner Art des Daseins richtet. Aber diese Definition bedarf noch der Ergänzung durch besondere Bestimmungen. Erstens sind die Objecte der Liebe nothwendig dem liebenden Subjecte gleichartig, nämlich geistige Personen. Spricht man von Liebe zu Sachen oder zu Thieren, so wird der Begriff unter seine eigentliche Geltung degradirt. Zweitens ist die Liebe ein in seiner Richtung stetiger Wille. Man kann in dem Wechsel der Objecte Liebhabereien üben, aber nicht lieben. Drittens ist die Liebe auf die Förderung des erkannten oder geahnten Selbstzweckes des Andern gerichtet. Um Hilfe in irgend welchen Angelegenheiten des Andern zu leisten, bedarf es nicht der Liebe, sondern nur des unbestimmteren Wohlwollens. Die Liebe aber interessirt sich nicht blos für die Angelegenheiten einer Person, welche sich vielleicht sehr zufällig zu derselben verhalten. Sie beurtheilt vielmehr alles, was den

Andern angeht, danach, wie es sich zu der Art verhält, in welcher er dem Liebenden werth ist. Was nun der Andere an werthvollem geistigen Erwerbe besitzt, oder was davon zu seiner Vervollkommnung weiterhin erworben werden soll, füllt die Eigenthümlichkeit aus, in welcher man sich selbst zum Zweck hat. Die Liebe will entweder die erworbene Eigenthümlichkeit des Andern fördern, erhalten und durch Theilnahme genießen, oder will dem Andern die Güter zu erwerben helfen, welche zur Sicherung seines eigenthümlichen Selbstzweckes angeeignet werden sollen. Viertens wird die Liebe nur dann ein stetiger Wille sein, und es wird die Aneignung und die Förderung des Selbstzwecks des Andern nicht in Abwechselung aus einander treten, sondern in jedem Act zusammen sein, wenn der Wille der Liebe den Selbstzweck des Andern in den eigenen persönlichen Selbstzweck aufnimmt. Das heißt, die Liebe erstrebt stetig, den eigenthümlichen Selbstzweck des andern persönlichen Wesens auszubilden und anzueignen, indem diese Aufgabe als nothwendige Aufgabe der eigenen Selbstzweckbestimmung, der uns bewußten Eigenthümlichkeit beurtheilt wird. Dieses Merkmal hat den Sinn, daß der Wille als Liebe um des Andern willen sich nicht aufgiebt. Durch diese Feststellung wird auch nicht, wie von einer Seite eingewendet worden ist, das Element des Egoismus in den Begriff der Liebe aufgenommen. Denn egoistisch ist der Wille, wenn er sich mit gemeinsamen Aufgaben in Widerspruch setzt; im vorliegenden Fall aber richtet sich der Wille auf die genauste Gemeinschaft mit einem Andern, oder auf gemeinsamen Zweck. Dieser Begriff wird ohne Schwierigkeit an allen Unterarten, an der Freundschaft, der ehelichen Liebe, der Liebe zu den Kindern, der Liebe zu den Aeltern erprobt werden.

Indem nun dieser Begriff auf Gott angewendet wird, so ergiebt sich, daß nicht der unbestimmte Begriff einer Welt, auch nicht der Begriff der Naturwelt als Correlat jener besondern Bestimmung des göttlichen Willens gedacht werden kann; denn darin ist nichts Gott Gleichartiges gedacht. Es ist eine zunächst unbrauchbare Formel, daß Gott aus Liebe die Welt geschaffen habe, sofern sie den Sinn zuläßt, daß Gott sich selbst an die Naturwesen mittheile, und deren Dasein als die endgiltige Aufgabe seines persönlichen Selbstzweckes verwirkliche. Nur in Einer oder in vielen geistigen Personen können wir das Object vorstellen, welches seinem Wesen als Liebe entspricht. Von dem

Begriff der Liebe aus läßt sich natürlich keine Entscheidung darüber finden, ob die Hervorbringung Einer geliebten Person, oder die Hervorbringung, Erziehung, Vollendung einer Geisterwelt den Zweck bezeichnet, der unter dem Begriff der Liebe in dem persönlichen Selbstzweck Gottes eingeschlossen gedacht wird. Nun ist aber auch die Welt für uns gegeben, und die Probe auf die Beziehungen des Gottesbegriffs kann nicht gegen das Dasein der Welt gleichgiltig sein, innerhalb deren eine Vielheit von Geistern als Glieder einer Gattung existirt. Dieselben werden eben als viele Einzelne hervorgebracht, indem sie an der materiellen und an der organischen Natur theilnehmen. Denn die Materie ist der ursprüngliche Ausdruck des Vielen und ist die Bedingung für alle Vielheit, und die organische Materie ist der Ausdruck der Gliederung einer Vielheit von Leben unter den Bedingungen des Zusammenhanges von Art und Gattung. Die Reflexion auf die Welt also vergegenwärtigt es, daß eine zur Gattung verbundene Vielheit von Geistern der Liebe Gottes correlat sein kann, während abgesehen von dieser Beobachtung die Beziehung des Selbstzweckes Gottes auf den Einer gleichartigen Person mindestens ebenso denkbar ist, als die auf eine Vielheit von Geistern.

Verfolgt man aber zunächst den uns gegebenen Zusammenhang der Geisterwelt mit der Natur, so ergiebt sich aus der Relation zwischen jener und der Selbstbestimmung Gottes als Liebe ein nothwendiges Urtheil über die Entstehung der Naturwelt. Wenn es zu dem Selbstzweck Gottes nothwendig gehört, daß er die vielen Geister erschafft, in ihrer Art herangebildet, und zur Vollendung führt, um an ihnen sich als Liebe zu bewähren, so kann die Naturwelt in ihrer gegen die Menschenwelt selbständigen Ausgestaltung nicht als zufällige Zugabe, sondern nur als Mittel zu jenem Zwecke gedacht werden. Zufällige Zugabe zur Existenz des menschlichen Geschlechtes könnte die übrige Natur sein, wenn sie nicht aus dem als Liebe bestimmten Willen Gottes hervorgebracht ist, also wenn sie aus dem unbestimmten Willen Gottes hervorgebracht wäre. Allein aus diesem Grunde kann überhaupt nichts Bestimmtes und Wirkliches als Folge abgeleitet werden. Also erklärt sich auch die Natur aus dem als Liebe sich selbst bestimmenden Willen Gottes. Da sie aber wegen ihrer Ungleichartigkeit mit Gott nicht das directe Object und der letzte Zweck des Liebeswillens Gottes sein kann, so bleibt nichts Anderes

übrig, als daß die Natur überhaupt in dem für Gott nothwendigen Zwecke der Hervorbringung der Geisterwelt als Mittel hervorgebracht wird. Hiedurch bekommt die Formel, daß Gott die Welt aus Liebe geschaffen hat, eine richtige Abgrenzung, und die Erschaffung der Natur durch Gott den Werth einer relativen Nothwendigkeit, nämlich derjenigen des Mittels zu dem vorläufig gesetzten Zweck der Hervorbringung einer Vielheit von Gott gleichartigen Geistern. Gesetzt also, daß die Naturwelt überhaupt nicht direct als Schöpfung Gottes erkennbar ist, daß hingegen die sittliche gute Entwickelung der einzelnen Menschen und die Vereinigung derselben zu den abgestuften Gemeinschaften im Guten ihre Erklärung durch die Idee von Gott fordert, so kommt in Betracht, daß diese Erfolge nicht ohne die Mittel unserer natürlichen Ausstattung zu Stande kommen. Denn der Apparat des individuellen Lebens und unseres geistigen Austausches setzt in seinem Bestehen den ganzen unermeßlichen mechanischen, chemischen, organischen Zusammenhang der Welt voraus. Soll also Gott als nothwendig zur Garantie unserer individuellen Moralität und unserer moralischen Gemeinschaft gedacht werden, so muß die Abzweckung der gesammten Welt auf diesen Zweck Gottes anerkannt werden; denn sonst könnte auch unsere Moralität nicht als ein Gegenstand der Fürsorge Gottes begriffen werden. Die gesammte Welt also ist aus dieser Rücksicht, als die Bedingung des moralischen Reiches der geschaffenen Geister, durchaus Schöpfung Gottes zu diesem Zweck.

Indem nun die in einer Gattung verbundene Vielheit der Geister als das mögliche Correlat der Liebe Gottes vorläufig anerkannt wurde, so erhebt sich dagegen das Bedenken, ob die Vielheit als nothwendiges Attribut dieser Größe erlaubt, dieselbe als wirklich gleichartig mit dem Einen göttlichen Willen zu denken. Denn unter jenem Attribute ist das Menschengeschlecht mit den Bedingungen verflochten, unter denen die Gattungen und Arten aller organischen Geschöpfe existiren. Als Vielheit also ist das menschliche Geschlecht der Natur gleichartig und gegen Gott ungleichartig. Um sich als gleichartig gegen Gott zu bewähren, wäre es nothwendig, das Menschengeschlecht trotz seiner natürlichen Vielheit auch unter dem Attribut einer Einheit zu begreifen, welche von der natürlichen Gattungseinheit verschieden ist. Jener Gedanke wird nun in der Vorstellung der christlichen Gemeinde, welche

das Reich Gottes zu seiner Aufgabe macht, dargeboten. Diese Idee der sittlichen Vereinigung des menschlichen Geschlechtes durch das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Nächstenliebe stellt eine Einheit der Vielen dar, welche dem Gebiete des durchaus bestimmten, nämlich des guten Willens angehört. Die Vielheit der Geister, welche bei ihrer natürlichen gattungsmäßigen Zusammengehörigkeit doch in der Bethätigung ihrer Willenskraft möglichst uneinig sein können, erreicht in dem gegenseitigen und gemeinschaftlichen Handeln aus Liebe, welches keine Schranke mehr an der Familie, dem Stande und der Volksgenossenschaft findet, eine übernatürliche Einheit, ohne daß die gegebene Vielheit dadurch vernichtet würde. Es ist wesentliches Merkmal des Reiches Gottes, daß es als der Endzweck in der Welt und als das höchste Gut für die geschaffenen Geister ebenso über die Welt hinausgreift, wie Gott überweltlich ist. Also weil die Idee des Reiches Gottes die zu ihm verbundenen Menschen in überweltlicher Weise bestimmt, d. h. alle natürlichen und particularen Motive menschlicher Vereinigung sowohl überbietet, als auch ergänzt, so ist diese Einheit des Menschengeschlechtes der Einheit des göttlichen Willens so weit gleichartig, daß darin das Correlat der göttlichen Liebe zu erkennen ist. Allein die Gemeinde, welche dazu berufen ist, sich zum Reiche Gottes zu vereinigen, und welche in der Ausführung dieser Aufgabe thätig ist, kommt nur dadurch zu Stande, daß der Sohn Gottes ihr Herr und sie ihm gehorsam ist. Jene Größe, auf welche sich die Liebe Gottes erstreckt, ist auch nicht denkbar außerhalb der Bedingung, daß sie von ihrem Stifter als ihrem Herrn fortdauernd geleitet wird, und ihre Mitglieder die Umbildung zu der Eigenthümlichkeit erfahren, welche urbildlich in ihrem Herrn auf sie wirksam ist (2. Kor. 3, 18; Röm. 8. 29). Die Gemeinde Christi ist also auch nur in Folge dessen Beziehungspunkt der Liebe Gottes, weil die Liebe, in welcher Gott seinen Sohn umfaßt, und ihm seine Eigenthümlichkeit gewährleistet (Mc. 1, 11; 9, 7; Joh. 15, 9; 17, 24; Kol. 1, 13; Eph. 1, 6), durch ihn auch wirksam wird für diejenigen, die zu Christus als seine Jünger oder als seine Gemeinde gehören (II. S. 97). Alle Beziehungen dieser Angehörigkeit aber fallen unter den Titel, daß der Sohn Gottes als der Herr von seiner Gemeinde anerkannt wird, und unter dieser Bedingung seine Stellung zu Gott auf sie überträgt. Der voll-

ständige Name Gottes, in welchem er dieser Gemeinde offenbar ist, findet demgemäß seine Deutung aus diesen abgestuften Bewährungen der Liebe Gottes. Gott ist Liebe, indem er durch seinen Sohn der von diesem gestifteten Gemeinde sich offenbart, um sie zu dem Reiche Gottes heranzubilden, so daß er in dieser überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen seine Ehre, oder die Erfüllung seines Selbstzwecks verwirklicht. Darin, daß wir im Reiche Gottes unsere Brüder lieben, ist die Liebe Gottes vollendet (1 Joh. 4, 12). Da nun aber diese Bestimmung von unserem Standpunkt aus immer als solche erscheint, welche erreicht werden soll, so wird unsere Thätigkeit in der Richtung durch die Anschauung davon normirt, daß die Liebe Gottes in seinem Verhältniß zu seinem Sohne unserem Herrn für uns feststeht. Endlich ergiebt sich aus diesem Zusammenhang, daß die Bestimmung der Menschen zum Reich Gottes in der Form der Gemeinde des Sohnes Gottes, in den christlichen Begriff des Menschen einzuschließen und nicht als etwas, was darüber hinausläge, von ihm zu unterscheiden ist.

Ist nun demgemäß die Erschaffung und Leitung der Welt als das Mittel davon zu begreifen, daß die geschaffenen geistigen Wesen, die Menschen zum Reiche Gottes in der Gemeinde Christi herangebildet werden, so ist die religiöse Weltanschauung des Christenthums das Mittel der Lösung des Weltproblems überhaupt, und die geschichtliche Besonderheit, welche diese Religion nach ihrem Ursprunge an sich trägt, ist kein Hinderniß dafür, daß sie die universelle Bestimmung für das Menschengeschlecht in sich schließt. Der Gottesbegriff aber, durch welchen dieses Ergebniß erreicht worden ist, vermeidet die Schwierigkeiten, in welche sich der Gottesbegriff der alten theologischen Schule verwickelt (§ 32), und erhebt sich über das Dilemma, in welchem sich die orthodoxe und die scotistische Ansicht ziellos um einander herumdrehen. Indem Gott als die Liebe in der Beziehung seines Willens auf seinen Sohn und die Gemeinde des Reiches Gottes gedacht wird, wird nichts an ihm gedacht, was er vor seiner Selbstbestimmung der Liebe wäre. Entweder wird er so gedacht oder er wird gar nicht gedacht. Wenn man meint genöthigt zu sein, in der Analogie mit der menschlichen Person Gott erst zu denken als das endlose Wesen, oder als den unbestimmten Willen, oder als den ruhenden Charakter, der in sich selbst den Fortschritt zu der Selbstbestimmung als Liebe machen würde, so denkt man eben in jenen

Voraussetzungen nicht Gott. In diesem Falle würde man etwas denken, was wird. Aber man denkt Gott als den Willen der Liebe, indem man die Richtung desselben auf die Hervorbringung seines Sohnes und der Gemeinde des Reiches Gottes setzt, und man denkt Gott überhaupt nicht, wenn man hievon absieht. Man verbürgt sich zugleich die Ewigkeit Gottes schon darin, daß man genöthigt ist, Gott in dieser Selbstbestimmung der Liebe zu denken, so wie man ihn denkt; da man ihn nicht denken würde, wenn man noch etwas zur Ableitung dieser Bestimmung in ihm voraussetzen wollte. Der Denkact, den ich beschreibe, ist auch gar nicht schwer. Er hat seine Analogie an dem Selbstgefühl und der Selbstbeurtheilung, welche uns in den gehobenen Momenten unseres sittlichen Wollens eigen ist, in denen wir die Macht unserer Selbstbestimmung zum Guten mit Hinwegsetzung über alle in uns und außer uns vorhandenen Hindernisse erleben.

Endlich entscheidet sich aus diesen Ergebnissen die Doppelfrage, ob Gott das Gute will, weil es im Voraus auch für ihn das Gute ist, oder ob etwas gut ist, blos weil es Gott will. Beides sind falsche Annahmen. Wir können uns überhaupt keinen Willen ohne bestimmte Richtung auf einen Zweck denken. Der Wille, dem gemäß die Scotisten für möglich hielten, daß Gott den Betrug ebenso leicht gebieten konnte, als er ihn verboten hat, ist ein Wille ohne Richtung. Und der Wille, dem seine Richtung durch die vorausgesetzte substantielle Gerechtigkeit gegeben wäre, ist nicht die Gott geziemende Selbstbestimmung. Nun ist der Begriff des Guten, welcher in jenen beiden Sätzen angewendet wird, nur von dem einheitlichen Zwecke der höchsten menschlichen Gemeinschaft, oder von dem Gesetze des Reiches Gottes abzuleiten. Ist dieses aber das nothwendige Correlat des göttlichen Selbstzweckes, in dessen Richtung der göttliche Wille sich selbst bestimmt, so ist es undenkbar, daß Gott den Betrug oder den Diebstahl hätte gebieten können; denn derselbe ist im Widerspruch mit dem im Reiche Gottes ausgedrückten Selbstzwecke Gottes. Andererseits ist der Gedanke des Reiches Gottes als Inhalt des göttlichen Selbstzweckes zwar für unser Erkennen gegeben, aber nicht für Gott, bevor er sich in seinem Willen selbst bestimmt. Vielmehr wird er in der Selbstbestimmung Gottes als Liebe ewig hervorgebracht; er gilt also für Gott nicht vor seiner Selbstbestimmung, sondern in derselben als Ausdruck der unumgänglichen

Richtung derselben auf seinen Selbstzweck. Und wir können das Gute als die Bestimmung des Verhältnisses der Vielen im Gottesreich gar nicht richtig denken abgesehen von der Form des göttlichen Willens und von seinem Inhalte als Liebe.

35. Die christliche Vorstellung von dem Reiche Gottes, welche sich als correlat mit dem Begriff von Gott als der Liebe erwiesen hat, bezeichnet die extensiv und intensiv umfangreichste Vereinigung der Menschheit durch das gegenseitige sittliche Handeln ihrer Glieder, welches über alle natürlichen und particularen Bestimmungsgründe hinausgreift. Es ist nun gezeigt worden (II. S. 295), daß diese leitende Idee Jesu in dem praktischen Interesse der Apostel sich nicht als der Mittelpunkt behauptete, sondern auf die Bedeutung des zukünftigen Heilszieles eingeschränkt wurde, indem die Sorge um die Gestaltung der gottesdienstlichen Gemeinden so in den Vordergrund trat, daß aller sittliche Unterricht auf die Einigung derselben in sich bezogen wurde. Damit der richtige Zusammenhang der christlichen Weltanschauung nicht verfehlt werde, ist es nothwendig, den Unterschied klar zu stellen, in welchem dieselben Anhänger Christi einerseits unter dem Begriff des Gottesreiches, andererseits unter dem Begriff der gottesdienstlichen Gemeinde oder der Kirche zusammengefaßt werden. Dieser Unterschied richtet sich nach dem, welcher zwischen dem sittlichen und dem gottesdienstlichen Handeln besteht, unbeschadet dessen, daß in der christlichen Religion auch das sittliche Handeln den Werth eines Dienstes gegen Gott behauptet. Nun ist jedes gottesdienstliche Handeln im besondern technischen Sinn in dem Maße Zweck in sich, daß es niemals zugleich Mittel zu einer gleichartigen Handlung sein kann. Man kann Opfer und Gebet als Mittel zur Gewinnung göttlicher Gunst und Gaben beabsichtigen; aber unter den möglichen verschiedenen Cultushandlungen ist niemals eine Unterordnung der einen als Mittel zum Zweck der andern denkbar oder gerechtfertigt. Vielmehr hat jede ebenso wie das künstlerische Handeln ihren Zweck und ihre den Menschen befriedigende Kraft in sich. Hingegen besitzt jede sittliche Handlung, welchen Umfanges sie auch sei, ihre Eigenthümlichkeit darin, daß sie zugleich als Zweck und als Mittel für alle möglichen anderen gedacht werden muß, wenn auch die letztere Bedeutung nicht von vorn herein mitbeabsichtigt wird, son-

dern sich nachträglich daraus ergiebt, daß die sittlichen Güter, welche Producte des Handelns sind, zugleich dasselbe immer wieder von Neuem anregen. Also Kirche sind die an Christus Glaubenden, sofern sie im Gebete ihren Glauben an Gott den Vater oder sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen. Reich Gottes sind die an Christus Glaubenden, sofern sie, ohne die Unterschiede des Geschlechtes, Standes, Volkes an einander zu beachten, gegenseitig aus Liebe handeln, und so die in allen möglichen Abstufungen bis zur Grenze der menschlichen Gattung sich ausbreitende Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Güter hervorbringen[1]). Die gottesdienstliche Gemeinschaft der Christen, indem sie in die sinnliche Erscheinung tritt, giebt ihre eigenthümliche Art für jeden Beobachter zu erkennen; hingegen das sittliche Reich Gottes, auch sofern es in Handlungen sinnenfällig erscheint, wird als Ganzes in seiner eigenthümlichen Art nur für den christlichen Glauben offenbar. Ferner ist die gottesdienstliche Gemeinschaft der Christen der Grund für rechtliche Ordnungen, deren sie um ihrer selbst willen bedarf; das Reich Gottes aber wird zwar dadurch nicht beeinträchtigt, daß das sittliche Handeln unter Umständen in rechtliche Formen eingeht, ist aber von ihnen in seinem Bestande durchaus unabhängig.

Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung für die Theologie wie für das praktische Leben wird einleuchten, wenn man sich erinnert, welche Verwirrung oder Unklarheit auf diesem Punkte angehäuft ist. Die alte Kirche war allerdings vor der Verwechselung beider Größen dadurch geschützt, daß sie nach dem Vorgange der Apostel das Reich Gottes als den Inbegriff der christlichen Hoffnung, die Kirche als gegenwärtiges Institut und als Aufgabe für die Epoche des Erdenlebens auffaßte. An die Stelle dieser zwar nicht vollständigen aber doch nicht positiv unrichtigen Ansicht setzte nun Augustin in dem abendländischen Theil der Kirche den verhängnißvollen Irrthum in Geltung, daß das Reich Gottes, welches sich neben dem Reiche der Sünde durch die ganze Menschengeschichte hindurchzieht, gegenwärtig als die katholische

1) Beides ordnet sich der Schleiermacher'schen Unterscheidung des symbolisirenden (darstellenden) und des organisirenden (verbreitenden) Handelns unter.

Kirche existire, und daß das tausendjährige Reich Christi, welches den letzten Theil des Weltlaufes einnimmt, nicht erst bevorstehe, sondern mit der Gründung der Kirche begonnen habe. In dem Reiche Gottes finde die wahre Gerechtigkeit ihre Verwirklichung; hingegen der Staat als das Reich der Welt habe sein Princip an der Sünde, und derselbe könne nur dadurch mit der göttlichen Weltordnung in Einklang gesetzt werden, daß er sich der Leitung durch die Kirche unterwirft. Dieser Grundsatz bestimmt die Politik des Papstthums gegen den Staat bis auf die Gegenwart; die Geschichte aber hat es an den Tag gebracht, daß die Gerechtigkeit in diesem „Reiche Gottes" und seines irdischen Stellvertreters in der selbstsüchtigsten Rechthaberei und in dem Gebrauche aller Mittel der Gewalt und Falschheit besteht, welche zu diesem Zwecke dienlich sind.

Daß die Reformatoren mit dieser Combination, in welcher Augustin's Weltansicht ihre Spitze findet, gebrochen haben, geben sie am deutlichsten darin kund, daß sie den Staat als direct göttliche Ordnung, und seine bürgerliche Gerechtigkeit als ein positiv sittliches Gut anerkennen. Eine absichtliche Beurtheilung jener Theorie bieten die Reformatoren nicht dar, um so weniger, als ihnen jene Combination Augustin's als solche unbekannt geblieben zu sein scheint. Sie verlieren vielmehr den Begriff des Reiches Gottes aus den Augen, soweit nicht sein eschatologischer Sinn sich aus dem Neuen Testament ihnen aufdrängte. Hingegen bilden sie eine analoge Vorstellung unter dem Titel des Reiches Christi. Innerhalb derselben wurzelt der theoretische Gegensatz und die hauptsächliche praktische Entfremdung zwischen Luther und Zwingli. Wie nämlich Luther in der Theologie zu der scharfen Entgegensetzung zwischen Religion und Staat gekommen war, so verstand er unter dem Reiche Christi die innere Verbindung der Gläubigen mit dem Heilsmittler, welche lediglich durch Gottes Wort und den Glauben besteht und an kein Gesetz und rechtliches Regiment gebunden ist: regnum Christi est spirituale. Hingegen Zwingli steht so weit im Zusammenhang mit den theokratischen Bestrebungen des spätern Mittelalters, auf der Linie von Wiclif, Hus, Savonarola (I. S. 134), daß er dem Staate die directe Bestimmung beilegte, die wahre Religion durch sein Gesetz und seine Verwaltung zu verwirklichen. Deshalb vertritt er in bewußtem Gegensatze gegen Luther und dessen Anhänger den Grundsatz: regnum Christi

est externum. Seine reformatorische und seine politische Thätigkeit findet hieran ihren Maßstab und sein tragischer Lebensausgang hierin seine Erklärung. Dieser Grundsatz ist aber nicht constitutiv für die von Zwingli ausgegangene und die von Calvin begründete Kirchenbildung geblieben, sondern ist nur unter umgekehrten Bedingungen bei den Puritanern wieder zur Geltung gekommen. Vielmehr hält sich Calvin in deutlicher Uebereinstimmung mit Luther, indem er das Reich Christi als die innere geistige Verbindung der Gläubigen mit Christus darin erkennt, daß Christus ihnen durch seinen Geist die Gewißheit des ewigen Lebens verbürgt, sie zum Siege über die Hindernisse des Heiles führt, und seine Unterstützung zur geduldigen Ertragung aller Sorgen und Leiden verleiht. Aber wie mit jener Idee Luther's vom geistlichen Reiche Christi keine rechtliche Kirchenbildung angezeigt war, sondern zu dieser Aufgabe der Staat zu Hülfe genommen werden mußte, so kommen Melanchthon, Luther und Calvin wieder dazu, den Zwingli'schen Grundsatz von der religiösen Bestimmung des Staates als praktischen Maßstab neben der theoretischen Unterscheidung desselben von der Religion und Kirche zuzulassen. Dieses geschieht in der zuerst von Melanchthon gemachten Annahme, daß der Staat zum Schutze beider Tafeln des göttlichen Gesetzes berufen sei, und deshalb nicht blos falsche Gottesverehrung zu verhindern, sondern auch für die wahre zu sorgen habe. Nur dadurch vermied man den offenen Widerspruch beider Bestimmungen, daß man die durch den Staat vermittelte rechtliche Ordnung der Kirche nicht in den Begriff des Reiches Christi einrechnete, sondern als dessen Organe nur die religiösen Factoren, die Predigt des Evangeliums und die Ausübung der Sacramente bezeichnete. Auch die Disciplin erlaubte sich Calvin als nothwendiges Merkmal der Kirche nur unter dem Gesichtspunkte zu behaupten, daß sie maxima ex parte a potestate clavium et spirituali iurisdictione pendet, indem er den bedeutenden praktischen Einfluß der Staatsgewalt auf dieses Institut theoretisch nicht in Betracht zog[1]).

---

1) Vgl. Köstlin, Luther's Theologie II. S. 380; Melanchthon Loci theol. C. R. XXI. p. 519. 920; Mein Vortrag über „Ulrich Zwingli" (Jahrb. für deutsche Theol. XVII. S. 109—137); Zwinglii Opera VIII. p. 174—184 (Brief an Ambrosius Blarer); C. R. III. p. 240—258 (de iure reformandi); Schenkel, über das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum

Der Begriff Luther's von dem Reiche Christi deckt sich mit dem reformatorischen Begriff von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen auch insofern, als dieser Begriff rein religiös gehalten, blos nach der Rücksicht auf die Hervorbringung durch Gott und nicht mit Beziehung auf die entsprechende Selbstthätigkeit der Gläubigen, nämlich die Gottesverehrung bestimmt ist. Am wenigsten ist in diesem Begriffe vom Reiche Christi die Gemeinschaft des sittlichen Handelns aus dem Motive der Liebe ausgedrückt. Dieser Inhalt des ursprünglichen Begriffes vom Reiche Gottes wird von den Reformatoren und ihren orthodoxen theologischen Nachfolgern, mit der einzigen Ausnahme in Luther's Katechismus und in der Apologie der Augsburgischen Confession (S. 11), eben gar nicht in dieser Form aufgefaßt. Hiedurch ist ein wesentlicher Mangel des reformatorischen Gedankenkreises und der für kirchlich geltenden Schultheologie im Vergleich mit der Auctorität Christi selbst bezeichnet. Dazu kommt, daß eine eigenthümliche Aufstellung Melanchthon's dazu führen kann, der Kirche oder dem Reiche Christi eine Geltung beizulegen, durch welche der römisch-katholische Irrthum über die rechtliche Auctorität der Kirche in Glaubenssachen eingeschwärzt wird. Melanchthon nämlich nimmt in seinen Begriff von dem Reiche Christi ausdrücklich das Predigtamt als Mittel auf. Nun ist dieses eine rechtliche Institution der Kirche, paßt also nicht zu der geistigen, innerlichen Art der in jenem Begriff ausgedrückten Verbindung der Gläubigen mit Christus. Indem aber diese Combination ausgesprochen wird, was ferner von Gerhard, Quenstedt, aber auch von reformirten Dogmatikern geschieht, so behauptet man im Princip denselben Gedanken, den die katholische Kirche für sich selbst geltend macht, daß sie die Gemeinschaft der gottgemäßen Gerechtigkeit und der Seligkeit sei, weil sie durch das Rechtsinstitut der Hierarchie geeinigt ist. Wenn wir im Sinne der Reformation das Reich Christi oder die Kirche rein religiös als die Gemeinschaft der Gläubigen erkennen, welche von Gott her durch die Predigt des göttlichen Wortes hervorgebracht wird und daran ihr wesentliches

---

Staat auf dem Gebiete des deutschen Protestantismus (Stud. u. Krit. 1850. H. 1. 2); Calvini Inst. chr. rel. II. 15, 4. 5; IV. 12, 1; 20, 1—3. 9; **Weingarten**, Revolutionskirchen Englands S. 35. f. 128 ff. Conf. Scoticana (1560) cap. 24, bei Niemeyer Coll. Conff. p. 355.

Merkmal findet, so denken wir mit Melanchthon's Schmalkaldischer Bekenntnißschrift de postestate et iurisdictione episcoporum (§ 68) die Gemeinde der Gläubigen als das Subject der Verkündigung des göttlichen Wortes, und denken nicht an das besondere Amt dieses Inhaltes. Wenn wir aber dieses als nothwendiges Mittel der Kirche denken, so denken wir dieselbe als Gemeinschaft rechtlicher Art. Melanchthon hat also in jener Combination des Predigtamtes mit dem Reiche Christi eine Indiscretion begangen, welche theoretisch fehlerhaft und praktisch auf bedenkliche Folgerungen angelegt ist. Denn eine rechtlich verfaßte Kirche, sei sie katholisch oder lutherisch, ist nicht das Reich Gottes oder das Reich Christi, schon weil die Kirche überhaupt nicht das Reich Gottes ist. Die bedeutsamste Thätigkeit im Dienste der Kirche kann völlig werthlos sein für das Reich Gottes. Die Kirchlichkeit ist auch keine Tugend, welche irgendwie entschädigen könnte für die Abwesenheit von Gewissenhaftigkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Verträglichkeit. Muß man in der Gegenwart so Vieles ertragen, was diesem Grundsatze zuwiderläuft, so habe ich es immer zum Troste des Evangeliums gerechnet, was Christus bei Mt. 7, 21—23 ausspricht.

Aber indem nach Maßgabe der neutestamentlichen Normen feststeht, daß dasselbe Subject, die durch Christus gesammelte Gemeinde Kirche ist, sofern deren Glieder sich zu identischem Gottesdienste verbinden, weiterhin auch rechtliche Ordnungen zu diesem Zwecke hervorbringen, hingegen Reich Gottes wird, sofern die Glieder der Gemeinde in der Wechselwirkung des Handelns aus Liebe begriffen sind, so sind diese beiden Thätigkeitsreihen nicht indifferent gegen einander. Vielmehr bedingen sie sich gegenseitig. Denn die Christen müssen in den gottesdienstlichen Functionen als solche sich kennen lernen, um die Anlässe zu ihrer Verbindung durch das gegenseitige Handeln aus Liebe sich zu sichern. Andererseits dient der ganze Umfang dieser Thätigkeit dazu, um die Erhaltung und Ausbreitung der gottesdienstlichen Gemeinschaft zu unterstützen. Denn diese leidet unter nichts mehr, als unter der Schlaffheit in der Erfüllung der Aufgaben des Reiches Gottes, wenn doch dasselbe in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste besteht (Röm. 14, 17. 18).

36. Das Reich Gottes also ist das Correlat der Liebe

Gottes, sofern es die Verbindung von Menschen zum gegenseitigen und gemeinschaftlichen Handeln aus Liebe ist, welche sich nach der Einheit der geistigen Bestimmung und nicht mehr nach den natürlichen Bedingungen engerer Zusammengehörigkeit von Menschen richtet. Sofern diese Verbindung von Menschen durch die Vermittelung Christi in seiner Gemeinde wirklich wird, so ist sie immer von Gott bewirkt und kann vollständig nur unter dieser Bedingung vorgestellt werden. Nicht blos so, daß die zum Reiche Gottes vereinigten Menschen als Geschöpfe und Glieder der Naturwelt dem göttlichen Wirken untergeordnet sind, sondern so, daß sie als Subjecte sittlicher Freiheit, gemäß ihrer geistigen Anlage und Bestimmung in der Richtung auf den Zweck stehen, der durch die Deutung der Liebe als der Inhalt des Selbstzweckes Gottes gefunden worden ist. Daher sind die im Reiche Gottes zusammengefaßten Erscheinungen von menschlichem Handeln aus Liebe, als das Correlat des Selbstzweckes Gottes und als specifische Wirkungen Gottes, die vollkommene Offenbarung dessen, daß Gott die Liebe ist. Was in diesen Sätzen abgeleitet ist, hat Johannes in dem Ausspruch vorweg genommen, daß wenn wir uns gegenseitig lieben, Gott in uns bleibt, und seine Liebe in uns vollendet ist (1 Joh. 2,5; 4, 12; vgl. II. S. 376). Die Hervorbringung der Liebesgemeinschaft unter den Menschen ist demgemäß nicht blos der Zweck der Welt, sondern zugleich die vollendete Offenbarung Gottes selbst, über welche hinaus keine andere und höhere vorgestellt werden kann. In diesem Satze ist eine Grundlage der religiösen und theologischen Weltbetrachtung gewonnen, welche den areopagitischen Folgerungen entgegentritt, die in allen Formen der Orthodoxie verhängnißvoll nachwirken. Anstatt daß man mit Thomas annimmt, daß der Selbstzweck Gottes außer Verhältniß zum Zwecke der Welt steht, hat sich nicht nur ergeben, daß der Selbstzweck Gottes und der Zweck der Welt sich decken, sondern zugleich, daß die mögliche Erkenntniß des Zweckes der Welt und die christlich-religiöse Vorstellung von dem Wesen und der vollendeten Offenbarung Gottes zusammenfallen.

Auf Grund dieses Ergebnisses darf man gewissen Schwierigkeiten nahe treten, welche theils aus der nähern Betrachtung der gefundenen Formel, theils aus ihrer Vergleichung mit unserer geschichtlichen Erfahrung hervorgehen. Zunächst nämlich fragt es sich, wie die Abhängigkeit von Gott als Form des menschlichen

Handelns aus Liebe mit der Freiheit vereinbar ist, in welcher es ebenso nothwendig ist dieses Handeln zu denken, als dieselbe durch das unmittelbare Selbstgefühl bezeugt wird (§ 6). Ich würde es nicht wagen, diese theologische Meisterfrage anzurühren, wenn nicht auf dem bisher eingeschlagenen Wege eine Begrenzung derselben gefunden wäre, welche die Lösung erleichtert. So wie die Controverse zwischen Pelagius und Augustin als der Maßstab auch der theologischen Behandlung des Problems üblich geworden ist, kann man sich freilich keine Lösung desselben versprechen. Denn das Dilemma zwischen Wahlfreiheit oder von Gott auferlegter Nöthigung durch Erbsünde und Gnadenwahl bezeichnet blos einen engen Ausschnitt des der Philosophie zustehenden Problems, und die in der kirchlichen Theologie wechselnden Entscheidungen über das Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit haben sich niemals an den Gesichtspunkten orientirt, welche für die Theologie zunächst liegen. Denn im Gebiete des Christenthums wird die Erfahrung gemacht, daß man gerade in einer besondern Art der Abhängigkeit von Gott die Freiheit zum Guten besitzt. Es kommt also für die Theologie auf nichts mehr an, als zu versuchen, ob nicht durch die Analyse dieser besondern Erfahrung das Gesetz des Freiheitsbegriffes gefunden werden kann; während Pelagius durch seinen allgemeinen Begriff der Wahlfreiheit jedes Gesetz derselben von vorn herein ausschloß, und Augustin nur ein Gesetz der Sünde und der Prädestination gegen die Freiheit geltend machte. Zwischen diesen beiden Aufstellungen giebt es keine Vermittelung, und eine in dieses Dilemma eingeklemmte Theologie ist dazu verurtheilt, sich mit einer Umgehung der Schwierigkeit zu behelfen, die bei Thomisten, Scotisten, Lutheranern und Calvinisten freilich verschieden, aber immer gleich unbefriedigend ausfällt.

Wenn die Freiheit dasjenige bedeutet, worin der persönliche Geist der Natur ungleich ist, obgleich er durch seine leibliche Ausstattung mit der Natur verflochten, nöthigende Antriebe von derselben erfährt, so ist die Freiheit nicht das überhaupt Unbestimmte oder Unbestimmbare. Vielmehr ist die Freiheit etwas nicht minder Bestimmtes, wie der Naturzusammenhang, weil sie nur so in einem sichern Unterschied oder Gegensatz gegen denselben gedacht werden kann. Die Freiheit ist zunächst die Bestimmtheit der Selbstbestimmung durch allgemeine Zweckgedanken. Bewußte Selbst-

bestimmung überhaupt wäre nicht schon der erschöpfende Ausdruck für die Freiheit; denn auch die nöthigende Wirkung der einzelnen Triebe nimmt in dem Geiste die Form der bewußten Selbstbestimmung an. Erst die Selbstbestimmung durch allgemeine Zweckgedanken ist die Fähigkeit des Geistes, welche den Trieben und der Nöthigung durch sie eine Grenze setzt, und sich so als eine ihnen entgegengesetzte Kraft kund giebt. Wenn nun der Geist stetig nach Einem Endzweck sich selbst bestimmt, so ist er als die Macht über seine individuellen Triebe frei. Denn der negative Sinn des Begriffs, die Freiheit von Nöthigung, gilt in der Wirklichkeit nur dann, wenn im positiven Sinn die Macht über die Beziehungen erreicht ist, welche an sich oder unter Umständen eine in der Natur begründete Nöthigung ausüben können. Die Freiheit, als die Macht der Selbstbestimmung über die Triebe, wird jedoch noch nicht gewonnen, wenn der die Selbstbestimmung leitende Endzweck böse ist, oder wenn er in die Befriedigung Eines Triebes gesetzt wird. Denn in diesem Falle ist die Macht über die Triebe nur theilweise vorhanden, der böse Endzweck aber schließt die Unfreiheit gegen den Einen leitenden Trieb in sich. Auch wenn die allgemeinen Zwecke der Familie oder des Standes oder der Volksgemeinschaft den persönlichen Endzweck bilden, kann die ausschließliche Selbstbestimmung nach den Rücksichten des Familiensinnes, des Standesinteresses oder des Patriotismus böse sein, wenn sie sich gegen die je höheren gemeinsamen Zwecke in Widerspruch setzt. In diesen Fällen ist der Wille zwar nicht durch eine Form individueller Selbstsucht gebunden, aber die Beschränkung des sittlichen Interesses auf diese Zwecke von nur relativer Allgemeinheit drückt doch eine verfeinerte oder idealisirte Selbstsucht aus, also eine Unfreiheit gegen den Trieb des natürlichen Wohlwollens für die Verwandten, für die Genossen der Berufsarbeit und des gemeinsamen Rechtes und Staates. Die Freiheit also besteht in der Selbstbestimmung nach demjenigen Endzweck, welcher durch den allgemeinsten Inhalt es möglich macht, ihm alle individuellen Triebe und alle sittlichen Zwecksetzungen besondern Umfanges unterzuordnen. Oder die Freiheit ist die stetige Selbstbestimmung aus dem guten Endzweck, welcher seinen Maßstab an dem Gesetze der allgemeinen Menschenliebe hat; christlich ausgedrückt die stetige Selbstbestimmung aus dem Endzweck des Reiches Gottes. Das Reich Gottes ist aber zugleich

der Endzweck in der Welt überhaupt; demgemäß bewährt sich das hierauf gerichtete Handeln auch in dem positiven Sinne als frei, sofern es von dem Bewußtsein geleitet ist, daß alle Wechselbeziehungen zwischen der umgebenden Natur und der eigenen persönlichen Naturbestimmtheit nur den Werth der Mittel für den Handelnden haben. Wird nun dieses Handeln im Reiche Gottes vollständig, d. h. nach der religiösen Idee beurtheilt, so muß der, welcher sich in den angegebenen Beziehungen als frei erkennt, sich zugleich in dem ganzen Umfange seiner Selbstthätigkeit als abhängig von Gott denken. Denn das Reich Gottes, in welchem wir die Erfahrung der Freiheit machen, weil es der höchste allgemeine Endzweck ist, nach dem wir uns selbst bestimmen können, ist als das Correlat der Liebe Gottes in dessen Selbstzweck eingeschlossen, ist also als Ganzes von Gott abhängig, und deshalb auch in allen einzelnen Beziehungen, aus denen das Ganze entsteht. Diese Formel ergiebt also keinen Widerspruch in sich. Wenn nun dennoch die menschliche Erkenntniß dieses Gebietes immer nur abwechselnd die Freiheit des Handelns und das Verhältniß der Abhängigkeit von Gott vorstellen kann, so ist dieses deshalb der Fall, weil die Menschen nicht wie Gott den Zusammenhang des Ganzen in allen Gliedern und Zusammenhängen übersehen. Sie sind also darauf angewiesen, ihr einzelnes Handeln nach dem allgemeinen Endzweck zu richten, also ihrer Freiheit sich bewußt zu werden, und dazwischen den Eindruck zu erhaschen, daß sie als Glieder des Ganzen von Gott abhängig sind, insbesondere daß sie als thätige Glieder des Gottesreiches zu der höchsten Offenbarung Gottes selbst gehören.

Hieraus ergiebt sich ein neues Motiv zur Beurtheilung sowohl der lutherisch-calvinistischen als auch der socinianischen Ansicht von der sittlichen Weltordnung. Beide sind in dem Maße nicht im Einklang mit dem Christenthum, als sie nicht an dem positiven Zweck des Reiches Gottes gemessen sind, welcher als gemeinsam für Gott und für die Menschen aus dem Begriffe der Liebe Gottes folgt. Darum haben beide Schulen auch nicht vermocht, auf irgend einem Punkte die sittliche Freiheit und die Abhängigkeit der Menschen von Gott in Einklang zu setzen. In verschiedenen möglichen Wendungen fixiren sie die gewöhnliche Erfahrung davon, daß Freiheit und Abhängigkeit sich ausschließen. Die Socinianer beginnen damit, daß die Menschen als Sklaven

ohne Recht von Gott geschaffen sind, also wie Sachen von seiner Willkür abhängen. Indem hinzugefügt wird, daß Gott denselben ein Anrecht auf seine Billigkeit verliehen hat, folgt eine Weltordnung, in welcher Gott und die Menschen abwechselnd frei und abhängig gegen einander zusammenwirken, wie in Privatverhältnissen ein Mächtiger mit weniger Mächtigen sich ausgleicht. Die Theorie der Lutheraner und Calvinisten beginnt damit, daß die von Gott geschaffenen Menschen mit ihrem anerschaffenen Rechte an die Seligkeit einen Spielraum haben, der nicht durch einen erkennbaren Selbstzweck Gottes umfaßt, sondern nur durch die von Gott geregelte Bedingung der guten Werke eingeschränkt wird. Man könnte zwar sagen, daß dieses Gebiet des menschlichen Lebens in seiner Abzweckung auf die Seligkeit doch der Ehre, also dem Selbstzwecke Gottes untergeordnet wird. Allein diese Bestimmung ist in ihrer Art deshalb unwirksam, weil man die Bestrafung der Sünde Adams durch die Verdammniß seines Geschlechtes, beziehungsweise die ewige Verwerfung des größern Theiles der Menschen für ein ebenso zweckmäßiges Mittel der Ehre Gottes erklärt, wie die Beseligung des Menschengeschlechtes, beziehungsweise der ewig Erwählten. Man hat eben keine concrete Vorstellung von dem göttlichen Selbstzweck, so daß darin eine besondere Relation als nothwendig gesetzt und eine nothwendige Art der Offenbarung darin begründet wäre. Nachdem also relative Freiheit der Menschen gegen Gott und relative Abhängigkeit von demselben als die ursprüngliche Formel der Weltordnung aufgestellt war, schlägt dieselbe durch die Behandlung der Sünde Adams in die Annahme einer so vollständigen Abhängigkeit von göttlichen Verfügungen um, daß weder im Sündenstande noch im Gnadenstande Freiheit zugelassen wird, oder wie im Lutherthum nur durch Inconsequenz. So irrational diese Aufstellungen im Einzelnen ausfallen, so rational sind die Ausgangspunkte beider Theorieen, nämlich in dem Sinne, wie die gewöhnliche Erfahrung von der gegenseitigen Ausschließung zwischen Freiheit und Abhängigkeit die entgegengesetzten Formeln von Pelagius und von Augustin beherrscht. Die christliche Theologie aber hat nicht von solchen Gemeinplätzen oberflächlicher Erfahrung auszugehen; sonst kann sie die dem christlichen Leben zustehenden besonderen Erfahrungen von der Deckung der sittlichen Freiheit und der Abhängigkeit von Gott nicht erklären. Geht man aber, wie es nothwendig

ist, von der Analyse des Gebrauchs der Freiheit zum Endzwecke des Gottesreiches aus, so wird nicht nur die Nothwendigkeit gefunden, diesen Gebrauch der Freiheit eo ipso als die volle Abhängigkeit von Gott zu verstehen, sondern es hat sich auch die Regel ergeben, daß wir mit beiden Betrachtungsweisen abwechseln müssen, weil wir nicht wie Gott das Ganze des Gottesreiches und unsere Eingliederung in dasselbe überschauen können. Zugleich ergiebt sich aber das praktische Gesetz, daß wir unsere Stelle in dem der Liebe Gottes entsprechenden Ganzen des Gottesreiches einnehmen, indem wir unser Handeln in allen besonderen Verhältnissen stetig nach dem höchsten allgemeinen Zwecke bestimmen.

37. Es erhebt sich aber eine eigenthümliche Schwierigkeit aus der Vergleichung zwischen dieser Regel und der Geschichte des Menschengeschlechtes. Es wird eine sittliche Ordnung für die Menschen überhaupt gesucht; die Ordnung des Gottesreiches jedoch gilt nur für den christlichen Theil der Menschheit. Deshalb scheint die allgemeine Wahrheit, daß Gott die Liebe ist, als solche bedroht zu werden, wenn das Correlat derselben, das Gottesreich und sein Gesetz nur in einem besondern, zeitlich und räumlich begrenzten Gebiete der Menschengeschichte zur Geltung kommt und nicht von Anfang an die Entwickelung der Menschheit beherrscht hat. Die theologischen Schulen, deren Theorieen zurückgewiesen sind, werden also mindestens darin eine Entschuldigung verdienen, daß sie im Verhältniß zu dem Einen Gott eine allen Menschen gemeinsame Sittenordnung aufzustellen unternommen haben. Im andern Falle liegt es nahe, sich in den Irrthum des Marcion zu verlaufen, und den Gott, der die Liebe und der Urheber des Gottesreiches durch Christus ist, von dem Gott zu unterscheiden, der die Welt schafft und die natürliche Menschheit, beziehungsweise das Judenvolk beherrscht.

Bemerkenswerth ist nun, daß Augustin diesem Dilemma sich durch die Annahme entzogen hat, daß das Reich Gottes als die im Christenthum vollendete Größe immer da war, so lange es Menschen gab, daß es die Ordnung der ersten Menschen vor dem Sündenfall war, daß es nach demselben mit Abel, dann mit Seth wieder angeknüpft wurde und eine zusammenhängende, wenn auch vielfach verborgene Existenz durch die ganze Geschichte der

Menschheit hindurch geführt hat. Indem Augustin diesen Gedanken daran erprobt, daß die gerechten Israeliten in dem Glauben an die Verheißungen ihrer Religion den Glauben an Christus ausgeübt haben, folgert er zugleich aus dem Beispiele des Idumäers Job, daß auch Genossen anderer Völker gottgemäß leben, Gott gefallen und zu seinem Reiche gehören konnten (de civitate dei XVIII. 47). Auf diese Geschichtsbetrachtung kann man sich nun freilich nicht einlassen; durch sie wird die Schwierigkeit nicht gelöst, wie die universelle Bedeutung des Gottesreiches für das Verhältniß zwischen dem Menschengeschlecht und Gott und die zeitliche Begrenzung seines Anfanges durch Jesus mit einander übereinstimmen. Augustin selbst hat diese Schwierigkeit noch tiefer empfunden, indem er sich die Frage stellt, wie Gott unter allen Umständen als Herr zu denken sei, wenn er nicht immer Geschöpfe hatte, die ihm dienten. Er beantwortet diese Frage durch Verweisung auf die Engelwelt, welche immer war, wenn auch in der Zeit geschaffen und nicht gleich ewig mit Gott (XII. 15). Allein gerade in dieser Formel findet der Abstand zwischen Zeit und Ewigkeit seinen präcisen Ausdruck, wodurch theils nur ein zufälliges Verhältniß zwischen Gott und der Schöpfung zulässig erscheint, theils der Schein zeitlichen Wechsels auf Gott geworfen wird. Wie dem zu entgehen ist, ist die eigentliche Aufgabe, die aus dem bisher verfolgten Gange der Untersuchung über die Relation zwischen dem Begriff von Gott als Liebe und dem durch Christus ins Leben gerufenen Reiche Gottes sich ergiebt. Augustin meint, die oben bezeichnete Schwierigkeit folge aus der indiscreten Anwendung der Analogie menschlichen Wesens. Darin hat er Recht; allein die geistreichen Antithesen, in denen er nun die Bedingungen des Wollens und Wirkens Gottes bezeichnet, haben nur den negativen Sinn, daß dieselben sich unserer Vorstellung entziehen[1]).

Wenn eine andere Auskunft auf diesem Punkte überhaupt erreicht werden kann, so muß man die Elemente der Vorstellung von der Ewigkeit Gottes, welche gerade Augustin handhabt, genau unterscheiden. Es ist einmal die Stetigkeit und die Gleichheit der Willensabsicht Gottes in sich, dann die anfangs- und

---

1) De civ. dei XII. 17: Non aliter deus afficitur cum vacat, aliter cum operatur. . . . . Novit quiescens agere et agens quiescere.

endlose Existenz. Diese beiden Vorstellungen sind verschiedenartig und haben keine nothwendige Beziehung auf einander. Wenn man unter Ewigkeit die wechsellose Stetigkeit und Gleichheit des göttlichen Willens in Beziehung auf den Selbstzweck desselben versteht, so kann dem die anfangs- und endlose Existenz nicht gleich gesetzt werden; denn diese schließt nicht die Veränderung des Willens nothwendig aus. Ueberdies ist diese Formel theils kein positiver Gedanke, theils muß sie in gewissem Sinne ebenso von der Welt behauptet werden, wie man gewohnt ist, sie auf Gott anzuwenden (S. 223). In jedem Erkenntnißact nämlich setzen wir voraus, daß die Welt und ihre Ordnung immer ist; denn so wie wir die Welt als nicht vorhanden setzen würden, so würde auch unser Erkennen aufhören. Und zwar gilt dieses nicht blos von unserer Erkenntniß von Theilen der Welt, sondern auch von der Erkenntniß Gottes, bei der wir eben nicht von der Welt abstrahiren können. Sind wir also nicht im Stande, uns denkend jenseits des Anfanges oder des Endes der Welt zu versetzen, ohne daß wir uns selbst wegdenken und zu denken aufhören müßten, so sind wir an die Vorstellung von der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt, oder daran gebunden, daß die Welt immer ist. Allein dieses Urtheil hat eben nur den negativen Werth, daß wir die wirklichen Merkmale eines Anfanges der Welt nicht vorstellen, und daß wir von dem Dasein der Welt nicht abstrahiren können. Die anfangs- und endlose Existenz Gottes hat nun ebenfalls den Sinn, daß wir in der Vergleichung der Welt mit Gott und in ihrer Erklärung aus seinem Willen Gott niemals als nicht existirend denken können. Aber so wie die Formel in Anwendung auf die Welt nur die Schranke unserer Erkenntnißfähigkeit ausdrückt, und demgemäß nicht ausschließt, daß aus anderen Gründen die Welt einen Anfang hat, so könnte man auch Gründe finden, daß Gott, der immer ist, doch einen Anfang in sich hat; wenigstens kommt darauf die Theosophie der Böhme'schen Schule hinaus. Also liegt in dieser Gedankenreihe keine Gewähr für die Feststellung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Gott und Welt. Wenn übrigens derselbe durch das Prädicat der Ewigkeit Gottes ausgedrückt ist, so verbietet es sich, von Ewigkeit der Welt zu reden. Denn neben dem, daß die Welt immer ist, ist sie das veränderliche Dasein, und jener Satz hat nur die Bedeutung, daß wir ihren Anfang und ihr Ende nicht vorstellen können. Wird hin-

gegen die Vorstellung von der Ewigkeit Gottes auf die stetige und unveränderliche Richtung seines Willens auf seinen Selbstzweck, und innerhalb desselben auf das Reich Gottes bezogen, so ergiebt sich die positive Bedeutung dieses Gedankens immer an der Vergleichung desselben mit dem wechselnden Wirken Gottes in der Zeit, von dessen Annahme man ebenso wenig in der Theologie wie in der Religion abstrahiren kann. Wenn man diesem Gedanken ausweichen wollte, so würde man die Wirklichkeit alles Einzelnen leugnen müssen. Andererseits gelangt man weder von dem Begriff einer allgemeinen Substanz noch von dem eines unbestimmten Willens aus zur Erklärung der Welt. Dies gelingt nur, wenn man den als Grund des Ganzen vorauszusetzenden Willen Gottes in einer besondern Richtung denkt. Die Richtung des stetigen seiner selbst gewissen Willens Gottes auf das Gottesreich als die moralische, überweltliche Einheit vieler Geister ist um dieses Zweckes willen der Grund alles Vielen und Einzelnen, welches als Mittel dazu dient. Darum ist es nothwendig zu denken, daß Gott die vielen Dinge, welche als einander über- und untergeordnete Ursachen und Wirkungen werden, in der Zeit schafft.

Ist es nun aber für Gott ein Mangel, daß das Reich Gottes verwirklicht wird in einem gewaltigen Zeitabstand nicht blos von dem Beginne des Menschengeschlechtes, sondern noch mehr von dem Beginne der Weltschöpfung? Denn durch diesen Eindruck sah sich Augustin veranlaßt, den Beginn des Gottesreiches nicht blos von der Erschaffung der ersten Menschen an zu datiren, sondern jenes Verhältniß schon auf die uranfängliche Schöpfung der Engel zu übertragen; beides zum Schaden der religiösen Schätzung dessen, was Christus für sein eigenthümliches Wirken in Anspruch nimmt. Allein das Ziel der Menschengeschichte und der Weltschöpfung, welches im Vergleich mit dem Beginne dieser beiden Reihen spät erreicht wird, steht deshalb nicht in einem entferntern Verhältniß zu dem sich stets gleich bleibenden Willen Gottes, als die Anfangsacte seiner abgestuften Schöpfungen; vielmehr steht der Zweck, welcher in dem göttlichen Selbstzweck eingeschlossen ist, seinem ewigen Willen näher, als die Schöpfungen, welche nur Mittel zu jenem Zweck sind. Ferner ist Gott als der allmächtige Wille in jedem Acte der Schöpfung und der Weltregierung, den er als Mittel zu jenem Zwecke ausübt, nicht blos

seines Zweckes im idealen Sinne gleich gewiß, sondern auch der Verwirklichung desselben durch jedes noch so abgestufte und entfernte Mittel. Wir können dieses daran ermessen, daß wir das Gegentheil davon eben als den Mangel in unserer geschöpflichen Lage empfinden. Wir können bei der Stück für Stück erfolgenden Ausführung eines Planes desselben als gedachten völlig sicher sein; wir empfinden unsere Unvollkommenheit auch nicht einmal darin, daß die je späteren Glieder desselben im Voraus noch nicht durchaus deutlich gedacht werden; allein in der Erinnerung an unsere vielfältige Abhängigkeit von der Natur und von der Gesellschaft, oder an die Schwäche unseres Willens genießen wir in der Erreichung eines vorläufigen Zieles keineswegs die Verwirklichung des ganzen Werkes, sondern erleben mit der partiellen Befriedigung zugleich immer die Unruhe und Angst um die Vollendung des beabsichtigten Ganzen. So gewiß wir andererseits schon in der Disposition unseres Handelns nach einem Lebensplane die Bestimmung unseres Geistes zur Ewigkeit erleben, so erkennen wir die Ewigkeit Gottes darin, daß in der Stetigkeit seines auf den Zweck des Gottesreiches gerichteten Willens die Bedeutung der Zeit, in der er das Einzelne zu jenem Zweck hervorbringt oder hervorgehen läßt, für ihn aufgehoben, oder daß der zeitliche Abstand seiner vorbereitenden Schöpfungen von der Verwirklichung seines Offenbarungszieles für ihn werthlos ist. Die Verwirklichung jedes untergeordneten Mittelzweckes aus dem Willen Gottes reflectirt sich in sein Selbstgefühl oder seine Seligkeit als die Verwirklichung des Ganzen. Aus diesem Grunde ist es auch für unser Erkennen kein Widerspruch, daß das Reich Gottes in dem ewigen Selbstzweck Gottes als das Correlat seines Liebeswillens enthalten, und daß es unserer geschichtlichen Erfahrung gemäß erst mit dem Schlusse der ersten Weltepoche verwirklicht ist. Die aus der christlichen Weltanschauung hervorgehende religiöse Reflexion, daß Gott uns, die christliche Gemeinde des Gottesreiches, vor Gründung der Welt in Christus unserem Herrn erwählt hat (Eph. 1, 4; vgl. 1 Petr. 1, 20), stellt allerdings nur die Wahrheit fest, daß der Endzweck in der Welt, welcher als wesentliche Beziehung in dem Selbstzweck des überweltlichen Gottes enthalten ist, für Gott feststeht abgesehen von der Hervorbringung alles Zusammenhanges der Dinge, welche sich zu jenem Endzweck als Mittel verhalten. Dabei drückt jener neutestamentliche Satz den

zeitlichen Abstand zwischen Ausführung und Beschluß aus, indem er sich zugleich der zeitlichen Vorstellung „vor Gründung der Welt" bedient. Dadurch wird möglicher Weise der Schein hervorgerufen, als ob der Verlauf der Welt ein Hinderniß für die Ausführung des göttlichen Beschlusses bilde, und es scheint uns die unerfüllbare Zumuthung gemacht zu werden, eine Anschauung von Zeit vor der Zeit hervorzurufen, während wir in Wirklichkeit die Welt niemals als nicht vorhanden setzen können. Allein in dem positiven Begriff der Ewigkeit Gottes ist nur die logische Ueberordnung der Erwählung der Gemeinde über die Schöpfung der Welt enthalten; demgemäß bezeichnet der Gedanke ihrer ewigen Erwählung nur die Werthschätzung der Gemeinde des Gottesreiches als des Endzweckes Gottes im Vergleich mit der Welt, welche verglichen mit jener Größe nur Mittel ist. Wir verneinen also die Anwandlung unserer Vorstellung, als ob die Welt auch für Gott, wie so oft für uns, ein Hinderniß bilde, durch die Anerkennung, daß Gott auf jedem Schritte seines Schaffens nicht blos seines Planes sicher bleibt, sondern die Verwirklichung des bezweckten Ganzen als solche erlebt.

Denn wenn auch die Vorstellung der Zeit für Gott insofern gelten muß, als er das Einzelne als solches von seinen Ursachen, seinen Wirkungen und allen gleichartigen Existenzen unterscheidet (S. 117), so wird nicht behauptet, daß unsere Zeitvorstellung in allen Beziehungen auf Gottes Erkennen übertragen werden darf. Unsere Vorstellung von der Zeit ist nämlich dadurch bedingt, daß wir uns selbst in die Reihe der zeitlich ablaufenden Ursachen und Wirkungen hineingestellt finden [1]). Obgleich also unser Erkennen in der Zusammenfassung von Eindrücken, unser Wollen in der Behauptung eines Planes an einer Menge von Objecten die Form der zeitlichen Aufeinanderfolge überwindet und aufhebt (S. 223), so bleibt das gesammte Selbstbewußtsein jedes Einzelnen darum doch an die Zeit gefesselt. Der Ausdruck dafür ist die Thatsache, daß man sich selbst und die umgebenden Dinge nur in der Gegenwart für wirklich achtet, hingegen das was gewesen ist, und das was noch werden wird, für nicht seiend ansieht. Allerdings überschreitet unser Nachdenken diesen Eindruck durch die Reflexion, daß sehr Vieles, was gewesen ist, und in seiner directen Gestalt nicht mehr

---

1) Vgl. Lotze, Mikrokosmus III. S. 599 ff.

ist, doch als Ursache in erkennbaren Wirkungen fortdauert. Aber wir getrauen uns doch nicht, die analoge Betrachtungsweise auf die Zukunft anzuwenden, in welcher Dinge der Gegenwart als Ursachen fortexistiren werden, auch wenn ihre gegenwärtige Gestalt verändert ist. Also nur in der Ahnung der Zukunft und in einer sehr fragmentarischen Beurtheilung der Vergangenheit vermögen wir vorübergehend die Unterwerfung unseres Selbstbewußtseins unter die Zeit ungiltig zu machen, und uns über die Bedingtheit unseres Erkennens zu erheben, daß wir als Einzelne immer nur Glieder des Zusammenhanges der Welt sind. Aber eben der Umstand, daß wir wenigstens insoweit den Zusammenhang der Dinge verstehen können, nöthigt zu der Annahme, daß die gleichartige Aufhebung der Zeitvorstellung für denjenigen Geist die Regel ist, welcher als der Urheber des Zusammenhanges der einzelnen Dinge denselben vollkommen durchschaut. Sofern die Welt in allen einzelnen Dingen wird, kann Gott ihren Verlauf nur in dem Schema der Zeit vorstellen. Insofern gilt auch für Gottes Erkennen der Dinge nothwendig der Unterschied ihrer Vergangenheit und Zukunft. Allein sofern die einzelnen Dinge von Gott aus Theile des Zusammenhanges und Glieder der Zweckverbindung der Welt sind, sind sie für Gott eben als Glieder des Ganzen wirklich, weil er in der vor- und durchschauenden Beurtheilung der einzelnen Dinge als fortwirkender Ursachen die Verwirklichung des Ganzen erlebt. Wäre hingegen die Zukunft eine Schranke für das Erkennen und für das Selbstgefühl Gottes, so würde dasselbe seine Erfüllung und sein Gleichgewicht nicht vor dem Ende der Tage finden. Unter jener Voraussetzung könnte man nicht einmal daran denken, daß die früher mangelnde Befriedigung mit der Welt für Gott seit dem geschichtlichen Beginne des Gottesreiches eingetreten sei; denn es käme auch für Gott auf die Erschöpfung seiner für alle Zukunft möglichen Befriedigung an dem Gottesreiche an. Allein, wenn diese Annahme absurd ist, so kann überhaupt keine Zeitgrenze in dem Leben Gottes behauptet werden, von welcher an er mehr seines Zieles sicher wäre als vorher. Vielmehr muß es bei der Formel bleiben, daß Gott nicht nur seines Selbstzweckes und seines Weltplanes auf jedem Punkte der Verwirklichung desselben gewiß ist, sondern in der Congruenz seines das Ganze durchschauenden Erkennens mit seinem das Ganze bewegenden Willen

auf jedem einzelnen Punkte stetig die Verwirklichung des Ganzen erlebt.

38. Welche Folgerungen erlaubt nun aber der Begriff von Gott als Liebe für die Feststellung einer sittlichen Weltordnung? Da dieser Begriff von Gott seine Relation an der Verbindung der Menschen zum Reiche Gottes hat, dieses aber nach unserer Erfahrung ein besonderes Gebiet in der ganzen Menschengeschichte bildet, welches räumlich und zeitlich von der letztern überboten wird, so kann hieraus direct nur eine solche Beurtheilung des Verhältnisses zwischen dem menschlichen Leben und der Welt abgeleitet werden, welche für die Genossen des Reiches Gottes gilt. Für diesen besondern Umkreis wird der oberste Gesichtspunkt der Liebe Gottes nach der Analogie der väterlichen Erziehung von Kindern seine Anwendung finden. Aus ihm folgt, daß alle Uebel, welche die Genossen des Gottesreiches treffen, als Verhängungen Gottes die Bedeutung von Erziehungsstrafen, also von relativen Gütern haben, indem umgekehrt feststeht, daß denen, welche Gott lieben, alle Dinge zum Besten gereichen (Röm. 8, 24). Allein ohne Zweifel wirkt hiebei die Bedeutung der im Christenthume ebenfalls behaupteten Versöhnung mit. Es kommt aber jetzt nicht darauf an, dieser besondern Ordnung des menschlichen Lebens nachzugehen, da die Lehre von Gott hier insofern interessirt, als sie eine allgemeine Voraussetzung der möglichen Versöhnung bildet. Jetzt kommt es darauf an, ob die Erkenntniß, daß das Reich Gottes auf Grund der Liebe Gottes der Endzweck der Welt ist, ein Licht auf die Ordnung des Lebens wirft, welches die Völker bis auf den Eintritt des Christenthumes in die Geschichte geführt haben, und welches auch die christlichen Völker führen, sofern man von ihrer Angehörigkeit zum Reiche Gottes abstrahiren kann. Wenn nämlich die sittliche Verbindung von Völkern in dem Reiche Gottes der Endzweck Gottes in der Welt ist, so ist die Folgerung unumgänglich, daß die vorausgehende Geschichte der Völker in irgend einem zweckmäßigen Verhältniß zu jener Entwickelungsstufe gestanden und deren Eintritt in irgend einem Maße positiv vorbereitet hat, und daß eine solche Ordnung auch in jedem christlichen Volke als Voraussetzung seines christlichen Lebensstandes obwaltet. Die Beobachtung also müßte die Spuren dieses Zusammenhanges etwa in der Bewährung einer Erziehung des Menschengeschlechtes zum Reiche Gottes festzustellen haben, und

erst hieraus möchten dann vielleicht Regeln über die Behandlung der einzelnen Menschen durch Gott geschöpft werden.

Die Reflexion der Schriftsteller des neuen Testaments ist dieser Aufgabe nicht zugewandt. Nur die Geschichte des israelitischen Volkes stellte eine so specielle Leitung durch Gott vor Augen, welche als positive Vorbereitung des christlichen Gottesreiches zu betrachten war. Auf die übrigen Völker lassen sich direct nur zwei Aeußerungen des Paulus in der Apostelgeschichte (14, 15—17; 17, 25—30) ein. Dieselben bezeichnen ein sehr entferntes Verhältniß der Völkergeschichte zu der göttlichen Leitung. Nur durch den Natursegen und durch die zeitliche und räumliche Begrenzung der Wohnsitze soll Gott auf die Völker eingewirkt haben, um ihnen dadurch den Anlaß zur Forschung nach ihm zu geben; in ihrer geschichtlich-sittlichen Bethätigung soll Gott sie sich selbst überlassen haben, ohne in dieselbe einzugreifen. Der Maßstab, nach welchem der Zustand der Völker als verkehrt erscheint, ist nicht die sittliche Güte, auf welche es ankäme, sondern der Mangel an der Erkenntniß Gottes, zu welcher doch nur sehr schwache Anlässe gegeben waren. Eine noch ungünstigere Vorstellung drücken die authentischen Aussprüche des Paulus in dem Briefe an die Römer aus, welche das gesammte Leben der Völker in der Sünde, ja in unnatürlichen Lastern aufgehen lassen. Ja auch das Dasein des israelitischen Volkes beurtheilt Paulus so, daß sein Gesetz nur zur Vermehrung der Sünde erlassen sein soll, nicht zur sittlichen Anleitung. Aber sein Urtheil ist nicht vollständig, ist zumal in Beziehung auf den Bestand des mosaischen Gesetzes historisch unrichtig, und ist in der Theologie niemals ernstlich innegehalten worden. Denn auf diesem Punkte handelt es sich nicht um die Formulirung des Inhaltes der christlichen Religion durch Paulus, sondern um Reflexionen über die mit dem eben begonnenen Christenthum verglichene Geschichte. Dieselben würden anders ausfallen, wenn der Apostel wie wir die Geschichte der christlichen Kirche überblicken konnte. Endlich aber sind diese Aufstellungen des Paulus deshalb nicht maßgebend in der gegenwärtig gestellten Frage, wie sich die Geschichte der Völker zu dem Endzweck des Reiches Gottes verhält, weil Paulus, indem er die Menschheit ausschließlich als Träger der Sünde beurtheilt, das Christenthum nur als Ordnung der Versöhnung meint.

Wenn es sich um diese handelt, so kann sie freilich in der

vorangegangenen Geschichte nur eine negative Voraussetzung an der allgemeinen Sünde finden; aber als Endzweck der Menschengeschichte kann sich das Reich Gottes im christlichen Sinne nur bewähren, wenn irgendwie analoge Maßstäbe schon vorher den Werth des menschlichen Lebens bestimmten, und das Eintreten des vollkommenen sittlichen Maßstabes vorbereiteten. Wenn das Urtheil des Paulus über die allgemeine Sünde ein Reflex der Werthschätzung der christlichen Versöhnung ist, so ist es nicht minder ein Reflex der Werthschätzung des sittlichen und des religiösen Gehaltes des Christenthums, daß man von einer Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott spricht, welche auf die christliche Norm der Sittlichkeit hinführt. Denn in dieser Hypothese wird die religiöse Deutung der im Christenthum beabsichtigten sittlichen Entwickelung des Einzelnen, welche aus der Voraussetzung der Gotteskindschaft abgeleitet wird, in weiterem Sinne auch auf die Hinzuführung der Völker zu dem höchsten Gute angewendet. Ich meine freilich diesen Titel in einem andern Sinne, als ihn Lessing auf seine Deutung der Religionsgeschichte angewendet hat. Einmal faßt Lessing nur das engere Gebiet der israelitischen und christlichen Religionsgemeinschaft ins Auge; dann beschränkt er den Begriff der Erziehung auf den der Belehrung durch Offenbarung; endlich beurtheilt er dieses Mittel so, daß es auf der reifen Stufe der christlichen Bildung außer Anwendung kommen soll. Das ist freilich eine folgerechte Betrachtung, wenn der Begriff der Erziehung auf den Unterricht in der Schule beschränkt ist. Aus der Schule wächst jeder Mensch, der das reife Lebensalter erreicht, hinaus; wird also die Offenbarung als eine Art von Schulunterricht definirt, so wird dieselbe für den selbständigen Charakter überflüssig. Aber indem Lessing hierin dem gewöhnlichen theologischen Vorurtheile über die Offenbarung als Belehrung folgt, so hat er ignorirt, daß die christliche Schätzung des menschlichen Lebens nach der Gegenseitigkeit zwischen Gott unserem Vater und uns als Gottes Kindern die Erziehung durch Gott als den höchsten und unüberschreitbaren Maßstab in Aussicht stellt. Zur Erziehung ferner gehört zwar auch die rechtzeitige Eröffnung von Einsichten in die Ziele wie in die Umstände des persönlichen Lebens, aber noch mehr die rechtzeitige Hemmung wie Anregung von Willensentschlüssen durch die Auctorität des erziehenden Willens.

Es ist ein viel umfassenderer Sinn, in welchem Lotze [1]) die Anwendbarkeit des Titels der Erziehung der Menschheit auf den Gang der Geschichte beurtheilt. Er begreift darunter allen Bildungsstoff, welcher aus der geistigen Art der Menschen producirt und in der Reihenfolge der Geschlechter überliefert wird. Aber er erhebt den Zweifel dagegen, daß unter diesen Bedingungen die Menschheit als Ganzes erzogen werde. Als Gegenstand der Erziehung könne immer nur der Einzelne vorgestellt werden; die Menschheit, deren geistigen Erwerb man in der Zeit wachsen sehe, zerfalle in die Summe aller Einzelnen; aber in dieser erleben die Früheren nicht den Fortschritt der Späteren, die Späteren nehmen vielleicht den Erwerb der Früheren in der Gestalt von Vorurtheilen an, besitzen aber daran das Gegentheil von dem, was man in der Erziehung erlebt, und was dieselbe dem Einzelnen werth macht. Ueberdies sei ein Fortschritt in der Aneignung von Bildungsstoffen, und die Steigerung ihrer formellen Verarbeitung immer nur bemerkbar an einer Minderzahl der Menschen, während Rohheit und Stumpfheit das Schicksal der großen Masse in allen Generationen bleibt. Endlich auch wenn man die vielfachen Unterbrechungen und Erscheinungen des Rückganges der Cultur nicht in Anschlag bringt, und die Minderzahl der wirklich Erzogenen für die Menschheit gelten läßt, so fehle doch auch in diesen der sichere Ueberblick über den Gang der Erziehung des Ganzen, durch dessen Gegenwart der Einzelne den Erfolg seiner Erziehung an sich selbst feststellt. Dazu würde ein Maß von Wissen gehören, wie es zwar zugänglich für die Forscher ist, nicht aber in jedem Augenblick verfügbar für diejenigen, welche in einem bestimmten Zeitalter als die Gebildeten und Erzogenen gelten können. Das Bedenken liege nahe, daß wenn man in der Erziehung der Menschheit den Sinn der Geschichte enträthselt zu haben glaubt, diese Beobachtungen vielmehr den Eindruck von der Zusammenhanglosigkeit des individuellen Daseins in dem Leben der Menschheit und von der Eitelkeit aller Dinge hervorrufen werden. Es sei zwar richtig, daß dieser Verzichtleistung auf die Erkenntniß des Laufes der menschlichen Geschicke die Treue der Arbeit entgegenwirkt, und daß ihr unmittelbar eine Werthschätzung der individuellen Thätigkeit für das Ganze beiwohnt, welche den

---

1) Mikrokosmus III. S. 20 ff.

Glauben an irgend einen Erfolg derselben für Gegenwart und Zukunft begründet. Aber eben dadurch sei doch festgestellt, daß die Einsicht in das Gesetz des geschichtlichen Gesammtlebens durch den Gedanken der Erziehung der Menschheit nicht erprobt wird.

Durch dieses Selbstgefühl der geduldigen und gemeinnützigen sittlichen Arbeit, welches die Vermuthung der Eitelkeit aller Dinge von sich abwehrt, wird die Geltung der Grundwahrheit bezeugt, daß die Gemeinschaft, welche durch jene Beiträge der Einzelnen zu Stande kommt, das höchste Gut, der Endzweck in der Welt ist. Die Hoffnung ferner, welche man darauf gründet, daß die Wirkung der eigenen Arbeit für das Ganze auch in der Zukunft nicht verloren sein werde, entspringt immer aus einer religiösen Anschauung des Ganzen als einer zweckmäßigen Ordnung. Die Haltung also, durch welche man sich für den Mangel an Einsicht in den Gang der Geschichte entschädigt, ist deutlich gesagt, die Praxis im Reiche Gottes. Aber demgemäß kehrt die Frage wieder, ob nicht in einer andern Begrenzung der Gedanke einer Erziehung der Menschheit passend ist, um die geschichtliche Vorbereitung dieser Stufe unserer Selbstbeurtheilung und unserer Willensrichtung zu deuten.

Freilich darauf muß man verzichten, alle Völker in den Rahmen der Ansicht aufzunehmen, welche die gestellte Frage zu beantworten geeignet ist. Ueber die ungeschichtlich gebliebenen Völker haben wir überhaupt kein Urtheil. Nur die weltgeschichtlichen Völker kommen bei der Frage nach dem Sinne der Weltgeschichte in Betracht. Aber auch an ihnen macht man nicht die Erfahrung, daß wenn eines oder das andere derselben einen Schritt in der Richtung auf das Ziel gemacht hat, sie darum das Ziel der Entwickelung erreicht und sich auf der Höhe desselben behauptet haben müssen. Endlich wird es in der beabsichtigten Antwort nicht als Verstoß gegen den Gedanken einer Erziehung der Menschheit erscheinen, wenn der Erwerb der vorbereitenden Generation für die folgende gerade in der Form des Vorurtheils Geltung behält, während diese Form in dem Falle der Erziehung des Einzelnen ebenso leicht den Sinn einer Hemmung wie den einer Förderung behaupten wird. Ich meine nämlich, daß die Geltung des Gedankens vom Reiche Gottes als der bestimmungsmäßigen sittlichen Gemeinschaft der Menschen dadurch vorbereitet ist, daß die sittliche Gemeinschaft der Familie und die des Volkes im

Staate, endlich die Verbindung mehrerer Völker im Weltreiche vorhergeht. Zu allen drei abgestuften Formen steht der christliche Gedanke vom Reiche Gottes theils in nächster Analogie, theils in genetischer Abfolge, so daß er schon nicht verstanden werden konnte, wenn nicht jene Formen erlebt und ihr eigenthümlicher Werth anerkannt worden war. In allen Fällen ist die Familie die Urform menschlicher Gemeinschaft; aber sie bedarf der Ergänzung durch die Rechtsgemeinschaft im Staate, wenn die gesunden Bedingungen des selbständigen sittlichen Handelns erreicht werden sollen [1]). Denn erst der Verkehr mit solchen, die man nicht als Familienglieder, die man vielmehr als Fremde kennen lernt, ergiebt die Fülle von Wechselwirkungen, in welchen die Achtung des Andern und das eigene Recht erprobt werden kann. Die Tendenz auf Rechtsgleichheit regt sich regelmäßig schon in dem geschwisterlichen Verhältniß; allein es kommt sehr auf die Art der Ausprägung der väterlichen Gewalt über die Kinder an, daß diese nicht vielmehr die Kinder zu gleicher Rechtlosigkeit umfaßt. In der Weltgeschichte wenigstens ist die Ergänzung des familienhaften Daseins der Menschheit durch die Rechtsordnung des Staates nicht ebenso mühelos erfolgt, als uns dieselbe nothwendig erscheint. Die nomadischen Stämme existiren überhaupt nur in der erweiterten Form der Familie, ohne daß deutliche Rechtsbegriffe entwickelt und feste rechtliche Ordnungen der Willkür des Stammhauptes abgewonnen würden. Nomaden bleiben deshalb ungeschichtlich, oder sie machen sich nur als Zerstörer höherer menschlicher Bildung bemerkbar; ihre Existenz in der Form der Familie erkaufen sie auch nur durch die Corruption der Ehe, die Vielweiberei. Um überhaupt diese Stufe zu überschreiten und in irgend einem Maße Staat zu werden, muß ein Volk zahlreich genug und muß es auf einem verhältnißmäßig engen Gebiete ansässig sein. Die Bedeutung dieses Fortschrittes für ein früher nomadisirendes Volk wird durch nichts deutlicher angezeigt, als indem die israelitische Stammsage den Gewinn des festen Wohnsitzes als den nächsten Zweck der göttlichen Offenbarung an Abraham behauptet. Das Gesetz dieses Volkes zeichnet dasselbe vor den orientalischen Nachbaren durch eine energische Ausprägung von Rechtsbewußtsein aus, und der theokratische Gesichts-

1) Vgl. Lotze a. a. O. III. S. 380 ff.

punkt regelt auch das Recht des Königthums über das Volk in sehr bestimmten Grenzen. Denn in den seßhaft gewordenen weltgeschichtlichen Völkern Asiens folgt die Vorstellung von der öffentlichen Gewalt des Königs so überwiegend dem patriarchalischen Vorbilde des nomadischen Häuptlings, daß in diesem Kreise Privatrechte der Volksglieder auch in ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander nicht zur Entwickelung kommen konnten. Der Gedanke besonderer Rechte wird in diesem Kreise nur in lockerer und unsicherer Weise an die Thatsache geknüpft, daß in den orientalischen Weltreichen die unterworfenen Völker in ihren Sitten und in ihrem gesellschaftlichen Gefüge geachtet wurden. Eine Gegenwirkung anderer Art ist nun von den Israeliten nicht ausgegangen, weil sie nie eine umfangreiche und dauernde Herrschaft über andere Völker gewannen; vielmehr ist umgekehrt ihr Königthum von seiner vorgeschriebenen Bahn in das Vorbild der umgebenden Völker abgewichen. Es ist erst das römische Volk, welches die staatliche Gemeinschaft auf ein festes Gefüge privatrechtlicher Ordnungen begründet, und dadurch auch seinem Weltreiche einen andern Charakter verliehen hat, als die vorhergegangenen Unternehmungen der Art an sich trugen. Nämlich auch die hellenischen Weltreiche sind in den orientalischen Typus wieder verfallen, weil die hellenische Staatsidee die volle Unselbständigkeit des Bürgers gegen den Staat festhielt, und den sittlichen Rechten der einzelnen Familien und einzelnen Personen keinen eigenen Spielraum im Staate gestattete. Die Römer aber haben es vermocht, durch die Ausbildung einer Fülle privatrechtlicher Institutionen den Einzelnen im Staate die Gewähr persönlicher Selbständigkeit gegen einander und ein höheres Maß von Rechten auch dem Staate gegenüber zu verleihen; sie haben der väterlichen Gewalt über die Familie einen tiefern Gehalt durch ihre strenge und edele Auffassung der Ehe verschafft; sie haben endlich durch eine eigene Rechtsbildung für die Fremden das Vorurtheil des Alterthums eingeschränkt, daß der Fremde Feind, und daß er als solcher rechtlos sei. Daß die Weltgeschichte in der Aufeinanderfolge der Weltreiche bis zum römischen hin im Grunde ein Product der Selbstsucht und der Gewalt ist, wird für das sittliche Urtheil dadurch ausgeglichen, daß unter dieser Bedingung die Völker zu der Erfahrung ihrer Zusammengehörigkeit als Glieder der Menschheit kamen. Denn allerdings wird das Unrecht jeder Eroberung ge-

sühnt durch die Wohlthat höherer Cultur, welche unterworfenen Völkern zugeführt wird. Wenn auch nicht den anderen weltbeherrschenden Völkern des Alterthums, so kommt diese Rechtfertigung den Römern zu Gute trotz aller Unterdrückung und Aussaugung, welche ihre Provincialen erfahren mußten. Sie haben durch ihre Herrschaft in den Umwohnern des mittelländischen Meeres ein Gemeingefühl geschichtlicher Zusammengehörigkeit wenn auch in verschiedenem Grade hervorgerufen, und sie haben durch die Verbreitung ihres Rechtes, welche durch die fortschreitende Verleihung der römischen Civität befestigt wurde, der Werthschätzung der einzelnen selbständigen Person Bahn gebrochen. Diese Resultate der römischen Weltherrschaft sind erheblich genug, daß man in ihnen eine positive Vorbereitung der sittlichen Tendenz des Christenthums erkennt, auch wenn diese Erfolge der Humanität durch die Geltung der Sklaverei als einer Quelle aller Sittenlosigkeit ein schlimmes Gegengewicht fanden. Dazu kommt, daß die gebildete Gesellschaft im römischen Reiche durch die stoische Philosophie noch directer sowohl auf den sittlichen Zusammenhang des Menschengeschlechts wie auf die Achtung der einzelnen Personen hingewiesen wurde, und daß in diesen Grundsätzen der hellenische Geist seinen Beitrag zur Cultur des römischen Weltreiches leistete, während er in politischer Kraft hinter dem Geiste des römischen Volkes zurückblieb.

Die christliche Idee des Reiches Gottes findet zwar in diesen Bildungsresultaten der classischen Völker keine directen Quellen. Denn sie hat ihre eigentlichen Voraussetzungen lediglich an der Religion des Alten Testamentes, nämlich daran, daß der einzige Gott zunächst der Herrscher wie der Vater des erwählten Volkes, und daß er die Gewähr der persönlichen, selbständigen religiösen Sittlichkeit ist, welche seiner Gerechtigkeit folgt. Aber wie diese Beziehungen durch Jesus zur Geltung für alle Völker erhoben worden sind, so war ihr Verständniß und ihre Aufnahme durch die Völker des römischen Weltreiches dadurch bedingt, daß der Anspruch auf das selbständige, selbstverantwortliche Handeln die rechtliche Achtung der einzelnen Persönlichkeit voraussetzt, daß die Idee einer sittlichen Herrschaft Gottes auf ein Maß sittlichen Gemeingefühles der Völker rechnet, daß endlich die Form brüderlicher Gleichheit in der christlichen Gemeinde auf ein Entgegenkommen der gleichen Stimmung bei den Zeitgenossen angewiesen

war. Gerade das Vorhandensein dieser Vorurtheile in der Menschheit des römischen Reiches, auch wenn man sich der speciellen Gründe ihrer Geltung und ihrer Herkunft nicht bewußt war, muß als das Resultat einer höchst complicirten Entwickelung der Geschichte geschätzt werden, welche verglichen mit dem in der Stiftung des Christenthums erscheinenden Ziele als eine Erziehung des Menschengeschlechtes beurtheilt werden darf.

In dem Rahmen der überlieferten Theologie würden diese Reflexionen ihren Platz als Beläge für die Vorsehung Gottes finden können. Ich meine jedoch, daß sie zum Zwecke des theologischen Systems eine stärkere Beachtung in Anspruch nehmen, wenn sie auch nicht direct als Beobachtungen eines neutestamentlichen Schriftstellers nachgewiesen werden können. Die überlieferte Form der Theologie läßt die Annahme positiver Vorbereitung des Christenthums nur beiläufig zu, weil sie in ihrem Anschluß an directe Gedankenreihen des Paulus im Christenthum nur den Factor der Versöhnung ins Auge faßt; diese aber findet in der Geschichte der Menschheit nur die negative Voraussetzung der allgemeinen Sünde. Das Christenthum aber ist in letzter und höchster Beziehung auf den Endzweck des Reiches Gottes gerichtet; dieser Gedanke wird durch die Auctorität Jesu, welcher der Vorzug vor Paulus gebührt, vorangestellt. Im Vergleich mit dieser Bedeutung des Christenthums muß die Herrschaft des Rechtes über die Menschen als positive Voraussetzung anerkannt werden. Das Recht als Ordnung gemeinschaftlicher sittlicher Zwecke untergeordneten Ranges kommt als eine Ordnung göttlicher Zweckmäßigkeit in Betracht, nicht als ob die rechtliche Handlungsweise gleichen Werth mit der sittlichen Handlungsweise aus dem religiösen Motive hätte, aber so daß sie als Bedingung der letztern anerkannt werden muß. Und zwar folgt dieses nicht nur aus der oben angestellten Geschichtsbetrachtung im Allgemeinen für die Vergangenheit, sondern es bewährt sich für das dem Christenthum gemäße Handeln jedes Einzelnen auch in der Gegenwart. Denn wenn das Letztere nicht wäre, so würde auch der nachgewiesene geschichtliche Zusammenhang nur in sehr problematischer Weise auf die Vorsehung Gottes zurückgeführt werden.

Der evangelische Lehrbegriff schließt in zwei Beziehungen die Elemente zu dieser Combination in sich. Ich meine zuerst die Beurtheilung der Möglichkeit der iustitia civilis im Vergleich

mit der Erbsünde und dem Verluste der Freiheit in derselben. Die römisch-katholische Polemik pflegt so zu verfahren, als ob sie mit ihrer Behauptung der Freiheit im Stande der Sünde gegen die Leugnung derselben im evangelischen Lehrbegriff in einem großen Vortheil sei. Allein näher betrachtet, ist diese Leugnung der Freiheit gar nicht absolut, sondern nur relativ, nämlich in der Beziehung auf die Aufgabe der Sittlichkeit aus dem religiösen Motiv. Hingegen wird auch im Sündenstande eine relative Freiheit in der Richtung auf das relativ Gute, d. h. die Möglichkeit der iustitia civilis anerkannt. Ob es nun geschickter ist, im Sündenstande eine relative Freiheit zum vollendeten Guten anzunehmen, oder die anerkannte relative Fähigkeit der Sünder auf das relativ Gute zu beschränken, soll hier nicht weiter erörtert werden[1]). Allein die iustitia civilis ist von den Reformatoren und in der an sie sich anschließenden theologischen Ueberlieferung nur in einseitiger Weise behandelt worden. Man hat den Begriff nur als Correlat des Sündenstandes und als eine der iustitia spiritualis entgegengesetzte Art in Betracht gezogen. Daneben aber ergiebt sich die Nothwendigkeit, beide auch nach ihrer Analogie und in Hinsicht ihres Gradunterschiedes, abgesehen von den Bedingungen ihrer Verwirklichung, zu beurtheilen. Daran ist man vorbeigegangen, offenbar aus dem Grunde, weil man ihr Verhältniß ausschließlich nach dem gangbaren Gegensatz von Gesetz und Gnadenverheißung betrachtete. Nach dem üblichen Begriff des Gesetzes nämlich verstand man die iustitia civilis als Legalität, ohne hiemit die Vorstellung der rechtlichen Gesinnung zu verbinden, welche doch ein Grad der sittlichen Gesinnung ist.

Der Grund, warum die der Reformation zugewandte Theologie dem Begriff der iustitia civilis eine Bedeutung beizumessen hat, welche über die Richtigstellung des Begriffs von der Freiheit im Sündenstande hinausgeht, liegt in der entsprechenden Schätzung des Staates als einer positiv göttlichen Ordnung. Luther hat

---

1) Conc. Trid. sess. VI. decr. de iustificatione 1. — Etsi in eis (servis peccati) liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Conf. Aug. XVIII. Humana voluntas habet aliquam libertatem ad efficiendam iustitiam civilem et deligendas res rationi subiectas, sed non habet vim sine spiritu sancto efficiendae iustitiae dei seu iustitiae spiritualis.

überhaupt jenen Begriff nur bilden und sein Gebiet dem Augustinischen Gedanken der Erbsünde abgewinnen können, weil er die selbständige Bedeutung des Staates als directer Ordnung Gottes anerkannte. Die umgekehrte Ansicht des Papstthums wurzelt in der Beurtheilung der civitas terrena durch Augustin. Dieselbe wird in dem Bestande des römischen Weltreiches aufgezeigt, welches auf Gewaltthat und Eroberung beruhend den Charakter des Brudermörders und Stadtgründers Kain fortsetzt, und welches durch die Anlehnung an den heidnischen Götterdienst den Stempel der Ungerechtigkeit an sich trägt. Daß das römische Volk das Privatrecht erzeugt hat, ist für Augustin verborgen geblieben. Deshalb macht es einen geradezu komischen Eindruck, wie er auf dem Gipfel seiner Darstellung (de civitate dei XIX. 21) beweist, daß das römische Gemeinwesen nach der eigenen Definition Cicero's als die Gesellschaft, welche durch die Uebereinstimmung im Recht und durch den gemeinsamen Nutzen verbunden ist, niemals existirt habe. Denn zum Recht gehöre die Gerechtigkeit; diese könne man nur im Glauben an den wahren Gott haben, also konnte bei den Römern auch kein rechtliches und staatliches Gemeinwesen sein; denn insbesondere haben sie die Rechtsregel des suum cuique verletzt, indem sie den Menschen, welcher Gott gehört, den unreinen Dämonen unterwarfen. Welchen Werth dieses Urtheil über den römischen Staat, das der mittelaltrigen Ansicht vom Staat überhaupt zu Grunde liegt, behauptet, kann man daran erkennen, daß Augustin auch die umgekehrte Betrachtungsweise vertritt. Denn so verkehrt ist er nicht, das Weltreich als das einfache verteufelte Widerspiel des Gottesreiches und die Gesetze im Staate als Ausdrücke fixirten Unrechtes, oder etwa das Eigenthumsrecht als verschleierten Diebstahl darzustellen. Er erkennt vielmehr in dem Frieden, den der Staat in sich erstrebt, das Merkmal des auch in der Sünde unverlierbaren menschlichen Strebens nach dem Guten. Er mag noch so stark hervorheben, wie viele Gewalt und Unterdrückung der Schwächeren zur Erreichung solchen Friedens verwendet wird, so ist doch in dem natürlichen Begriff des irdischen Friedens auf diese Mittel nicht als nothwendige gerechnet. Deshalb findet Augustin eine aufsteigende Reihenfolge von dem Frieden des Hauses zu dem des Staates und zu dem des himmlischen Reiches, welche die Gattungseinheit des Zieles aller menschlichen Verbindungen ausdrückt, also

auch die Selbständigkeit der verglichenen Gebiete in ihrer Art gegen einander bewährt. Demgemäß spricht er das Urtheil aus, daß Gott den Menschen den zeitlichen Frieden und die dazu nothwendigen Mittel geordnet habe, und zwar als Vorstufe zur religiösen Sittlichkeit und als Vorbereitung zum ewigen Leben in der Liebesgemeinschaft mit Gott und den Menschen. Wer freilich die Mittel zum zeitlichen Frieden mißbraucht, erreicht nicht die Stufe des Gottesfriedens und verfehlt auch das niedrigere Ziel[1]). Hiemit ist als Grundsatz ausgesprochen, was meines Erachtens im Sinne der reformatorischen Theologie als Ergänzung zu dem Begriffe der iustitia civilis hinzugefügt werden muß. Wie lückenhaft dieselbe auch in der Wirklichkeit ausfallen mag, so darf sie nicht blos als ein mögliches Accidens des Sündenstandes anerkannt werden, sondern ist ein nothwendiges Glied der sittlichen Weltordnung Gottes. Isolirt betrachtet trägt sie einen der religiösen Sittlichkeit entgegengesetzten Charakter. Denn die Gesinnung, welche sich auf die Rechtssphäre beschränkt, kann deshalb auch in Widerspruch mit der auf den höchsten Endzweck gerichteten Gesinnung treten. Aber in der Reihenfolge der menschlichen Gemeinschaften ist die des Rechtes von engerer Begrenzung als die des sittlichen Handelns, und ist auf die Ergänzung durch dieses angelegt, weil das Recht nur als Mittel desselben begriffen werden kann, und zu seiner Geltung eines Maßes sittlicher Gesinnung bedarf. Es dient nur zur Bestätigung dieses Ergebnisses und zugleich zur nothwendigen Einschränkung der üblichen blos nach der Versöhnungsidee berechneten Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit, daß Petrus und Paulus (1 Petr. 2, 13—16; Röm. 13, 1—7) den Gehorsam gegen den Staat überhaupt, und zwar als einen Ausdruck religiöser Gewissenhaftigkeit vorschreiben[2]).

---

1) De civitate dei XIX. 13. Deus dedit hominibus quaedam bona huic vitae congrua, id est pacem temporalem pro modulo mortalis vitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis, et quaeque huic paci vel tuendae vel recuperandae necessaria sunt: eo pacto aequissimus, ut qui mortalis talibus bonis paci mortalium accommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem, eique convenientem gloriam et honorem in vita aeterna ad fruendum deo et proximo in deo: qui autem perperam, nec illa accipiat et haec amittat.

2) Paulus sagt a. a. O. ausdrücklich, daß wer der Obrigkeit sich

Dieses Verfahren wäre nicht möglich, wenn nicht Staat und Recht Größen von bleibendem sittlichen Werthe auf dem Standpunkte der christlichen Weltbetrachtung wären, und wenn nicht die Fähigkeit, den Ansprüchen des Staates zu entsprechen, auch in dem Stande der Sünde vorbehalten würde.

Die Frage, welche diese Erörterungen hervorgerufen hat, war darauf gerichtet, ob sich aus der Wechselbeziehung zwischen der Liebe Gottes und dem Reiche Gottes eine sittliche Weltordnung der Art ergiebt, daß durch sie das Reich Gottes unter den Menschen vorbereitet wird. Das Ergebniß, daß das Recht und der Staat überhaupt die Voraussetzung des Gottesreiches sind, hat ein anderes Gepräge, als die Schemata von Weltordnung, welche die Orthodoxen und die Socinianer entworfen haben. In diesen wollte man eine Auskunft darüber ausdrücken, in welchem ursprünglichen Verhältniß der Einzelne zu Gott steht, und nach welcher Regel er von Gott behandelt wird. Diesem Interesse an dem Schicksal des Einzelnen fügt sich die aufgestellte Formel über die allgemeine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Recht und Reich Gottes nicht. Jedoch entspricht dieselbe dem Begriffe der Erziehung, welche die Menschen unter besondere Ordnungen stellt, um sie zur freien Aneignung der allgemeinsten Lebensordnung zu befähigen. In diesem Sinne ist es gemeint, daß die Einprägung der privatrechtlichen Gegenseitigkeit wie der Verpflichtung gegen die staatlich geordnete Volksgemeinschaft stattgefunden haben muß, ehe man sein Verhalten zu den Fernsten wie zu den Nächsten durch das Motiv der Liebe ordnen kann. So wie nun festgestellt wird, daß eine Handlung ihr Motiv nur am Rechte hat, tritt

---

widersetzt, sich gegen die Anordnung Gottes auflehnt. Die Augsb. Conf. XVI. stellt hiebei die Ausnahme, nisi cum magistratus iubent peccare, tunc enim Christiani magis debent obedire deo quam hominibus. Es liegt jedoch kein Gebot zu sündigen in Staatsgesetzen, welche die Privilegirung bestimmter Particularkirchen an positiv rechtliche Bedingungen knüpfen. Diesen Gesetzen ist der Christ als indirecten göttlichen Anordnungen Gehorsam schuldig, und es ist Mißbrauch der heiligen Schrift, dieselben als menschliche Ordnungen irgend einem göttlichen Gebot entgegenzusetzen. Denn der Ausspruch des Petrus Act. 5, 29 beurtheilt nicht Staatsgesetze als menschlich und untergöttlich, sondern eine Verfügung der kirchlichen Obrigkeit; die Bischöfe und die Pastoralconferenzen also fallen unter den Satz, daß man ihnen weniger zu gehorchen habe, als Gott.

sie eben nicht unter die Betrachtung des religiösen Verhältnisses zu Gott; aber aus dem Motive der religiösen Sittlichkeit ergiebt sich auch der Grundsatz der Rechtlichkeit, der die Handlungsweise in dem besondern Gebiete des Rechtes in den Bereich des Sittengesetzes und des Reiches Gottes aufnimmt. Daran erkennt man um so deutlicher, daß die einzelnen gesetzmäßigen Werke als einzelne, wie es in der Behauptung des foedus operum geschieht, nur mit Unrecht als der Stoff angesehen werden können, an welchem das religiöse Verhältniß der Menschen zu Gott verläuft und wonach es beurtheilt werden kann.

Es würde sich nur noch fragen, ob nicht das Resultat, welches gefunden ist, durch gewisse Aussprüche Jesu ungiltig gemacht wird. Denn bei Mt. 5, 38—42 erklärt er sich gegen die Rechtsregel der Vergeltung für den Verkehr der Menschen unter einander, und verlangt von seinen Jüngern alle möglichen Verzichtleistungen auf ihre Privatrechte als Proben ihrer Angehörigkeit zum Gottesreich. Dieses Stück der Bergpredigt entbehrt zwar der wünschenswerthen Deutlichkeit im Ausdruck und im Zusammenhang; indessen ist es wohl außer Zweifel, daß damit nicht die Ordnung des Privatrechtes überhaupt umgestoßen werden soll. Vielmehr wird nur verboten, daß man im Verkehr mit den Genossen des Gottesreiches seine Privatrechte unbedingt, nach der Berechnung der Gegenseitigkeit der Leistungen geltend machen soll; und es wird geboten, um des Werthes der sittlichen Gemeinschaft willen auf das Recht in den einzelnen Fällen zu verzichten. Dadurch also wird der Gebrauch des Rechtes unter den Genossen des Gottesreiches modificirt, nicht aber wird auf die Geltung des Rechtes für dieselben überhaupt verzichtet. Denn diese wird mit unumgänglicher Nothwendigkeit vorausgesetzt, weil die Selbständigkeit des sittlichen Handelns wie der persönlichen Tugendbildung im Allgemeinen ohne die rechtliche Selbständigkeit nicht gedacht werden kann. Die Zumuthung an die Sklaven, sich in ihre Rechtlosigkeit geduldig zu fügen (1 Petr. 2, 18—20; Kol. 3, 22—25), ist als eine den Umständen folgende Ausnahme zu betrachten; denn das Bestehen von Sklaverei in der christlichen Welt ist eine stete Bedrohung der gemeinsamen und der individuellen Sittlichkeit.

39. Da die Ordnung des Staates als Mittel für das Reich Gottes erkannt, und nicht umgekehrt als der von Gott aus geltende

Maßstab für die Möglichkeit des Reiches Gottes anzusetzen ist, so ist auch nicht diese Rücksicht ein Hinderniß für die Ableitung der Versöhnung aus der Liebe und aus der richtig verstandenen Gerechtigkeit Gottes, welche das Verfahren bezeichnet, in welchem Gott seinen Liebeswillen zum Heile der Gesammtheit wie der Einzelnen durchführt (II. S. 113). Wenn es überhaupt denkbar ist, daß Gott seine Liebe auf sündhafte Menschen richtet, so hat sich dieselbe nicht mit einer Gerechtigkeit der Art auseinanderzusetzen, daß Gott ursprünglich im Verhältniß privatrechtlicher oder staatsrechtlicher Gegenseitigkeit zu den Menschen stände. Vielmehr ist es nach christlicher Vorstellung Gottes Vollkommenheit, daß er den Menschen auch als seinen Feinden Gutes erweist (Mt. 5, 44. 48), und Gott wird in dieser Beziehung als das Vorbild der Menschen aufgestellt. So wenig also die christliche Liebe gegen die Feinde oder die Verzeihung für die Schuldner an eine Genugthuung derselben gebunden ist, kann Jesus eine Schwierigkeit darin gesehen haben, daß Gott zum Zwecke der Versöhnung die Menschen auch als seine Feinde liebt. Indessen war (§ 17) die Frage noch nicht vollständig gelöst worden, wie der Grundsatz der Verzeihung und das Attribut der sittlichen Gesetzgebung für Gott zusammengedacht werden könnten. Nämlich die Auskunft Tieftrunk's erschien nicht als überzeugend, daß die göttliche Verzeihung deshalb im Einklang mit dem Gesetze erfolge, weil Unversöhnlichkeit, als Gesetz eines Sittenreiches gedacht, ein Widerspruch in sich selbst wäre. Denn Versöhnlichkeit ist ein Grundsatz sittlicher Pflicht, welcher zwischen Gleichstehenden, und auch so nicht unbedingt giltig ist, aber zwischen dem Träger einer sittlichen Auctorität und einem Untergebenen nur in bedingter Weise gilt. Wenn das Sittengesetz der höchste Ausdruck für die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen ist, so kann Verzeihung oder Sündenvergebung nur zufälliger Weise damit verbunden werden. Deshalb aber kommt die Lösung, welche Kant findet, daß die Sündenvergebung sich nach dem Maße der sittlichen Leistung der Einzelnen richte (I. S. 456), nicht mit der christlichen Anschauung von der Sache überein. Hingegen weist die andere von Tieftrunk aufgestellte Formel, daß Verzeihung und Gesetz sich nicht widersprechen, wenn die Verzeihung um des Gesetzes willen erfolgt, wenn nämlich die Realisirung des allgemeinen moralischen Endzweckes, insbesondere die Liebe zum Gesetze

nicht ohne vorhergegangene Verzeihung möglich ist (I. S. 463), auf den Weg hin, der eingeschlagen werden muß.

Wenn nämlich Gott überhaupt als die Liebe gedacht wird, um das Reich Gottes als den Endzweck in der Welt und so die Welt selbst zu erklären (§ 34), so folgt aus der Bedeutung des Reiches Gottes für Gott der Inhalt und die absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes für die Glieder des Gottesreiches. Die praktische Vereinigung Vieler zu der Gleichartigkeit mit Gott, an welcher er seinen Willen als Liebe bewährt, erfolgt nach dem Gesetze der Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten. Die Liebe Gottes bezieht sich aber schon insofern auf die Menschen, als er sie zu dem Gottesreiche zu erheben beabsichtigt, auch wenn jeweils ihre wirkliche Willensrichtung nicht auf den höchsten sittlichen Endzweck bezogen ist. Denn die Liebe geht immer zuerst auf die mögliche ideale Bestimmung des Selbstzweckes eines Andern, und hat ihre eigentliche Stärke in der Besserung oder in der Erziehung desselben. Wenn also Gott ewig die Gemeinde des Gottesreiches liebt (Eph. 1, 4. 6), so liebt er auch die darin zu verbindenden Einzelnen immer schon insofern, als er sie in das Gottesreich aufzunehmen beabsichtigt. Wenn nun solche als Sünder vorauszusetzen sind, so liebt Gott auch die Sünder in Hinsicht ihrer idealen Bestimmung, zu deren Verwirklichung er sie erwählt. Es ist nicht einzusehen, daß die Sünde dieses Verhältniß undenkbar machen sollte. Denn wenn sie auch der effective Widerspruch gegen Gottes Endzweck ist, so würde die Innehaltung dieser Richtung nur dann die Liebe Gottes zum Sünder unmöglich machen, wenn die Sünde in allen Fällen der endgiltige bewußte Widerspruch gegen Gottes Endzweck wäre. Ist hingegen der Grad der Sünde in den einzelnen Fällen ein geringerer, ist also auch nach dieser Rücksicht die Veränderung der Willensrichtung möglich, so ist in der Absicht auf die Durchführung der idealen Bestimmung an dem Sünder die Liebe Gottes wirksam. Wenn nun die Sünde in dieser Gradbestimmung vorausgesetzt werden darf, so kann die Gründung und der Bestand des Gottesreiches aus der Liebe Gottes nicht abgeleitet werden, wenn nicht Gott die in der gemeinsamen Sünde wirkende Entfernung von ihm selbst aufhebt. Denn da die sittliche Bestimmung der Menschen im Gottesreich zugleich als der Endzweck Gottes in der Welt verstanden werden muß, so ist die Sünde ein Hinderniß dagegen nicht blos als Widersittlichkeit,

sondern vor Allem als Mangel an Ehrfurcht und an Vertrauen gegen Gott, wie es in der C. A. II. heißt, oder positiv ausgedrückt, als die Gleichgiltigkeit und das Mißtrauen gegen Gott. Aus dieser Rücksicht geht die dem Gottesreich vorauszusetzende Verzeihung oder die Sündenvergebung, welche die Schuld und das von Gott trennende Schuldbewußtsein ungiltig macht, ebenfalls aus der Liebe Gottes als eine allgemeine Verfügung für die Genossen des Gottesreiches hervor. Dieselbe kann aber nicht mit der Sittengesetzgebung Gottes collidiren, weil diese als Ordnung des Gottesreiches erst für die in Geltung tritt, welche Gott durch seine Verzeihung in das Vertrauen auf seine Liebe eingeführt hat. Diese Erörterung ergiebt also, daß die Verzeihung oder Versöhnung, als Grundbedingung für das Zustandekommen des Reiches Gottes und unter der Voraussetzung der allgemeinen Sünde, gemäß der Liebe Gottes denkbar, und daß sie nicht etwa wegen des göttlichen Attributes der Sittengesetzgebung undenkbar ist.

Allein es fragt sich, ob nicht doch noch andere Gründe, als der zurückgewiesene Begriff der staatsrechtlichen Gerechtigkeit dazu dienen, Einwendungen gegen dieses Ergebniß hervorzurufen. In dieser Hinsicht muß der Entwurf der Versöhnungslehre von Schoeberlein in Betracht gezogen werden, auf dessen Bedeutsamkeit (I. S. 650) hingewiesen worden ist. Uebereinstimmung zwischen demselben und mir findet nun statt in der allgemeinen Begrenzung des Problems der Versöhnung, nämlich daß die Liebe Gottes der Grund, das Reich Gottes der Zweck derselben ist, und daß die Beurtheilung ihrer Möglichkeit nach der Form des staatlichen Rechtes einen Abweg der Lehrbildung bezeichnet. Schoeberlein setzt mit dem Begriff der Liebe für Gott so entschieden ein, daß er von einer im Verhältniß zur sittlichen Welt vorausgehenden oder nebenher spielenden Gerechtigkeit nichts wissen will. Indessen läßt er diesen Begriff als Modification der Liebe wirksam werden im Verhältniß zur sündigen Menschheit, indem durch das Eintreten der Sünde zwar nicht die Grundrichtung der göttlichen Liebe, aber die Art ihrer Offenbarung verändert worden wäre. Denn in Rücksicht auf die Selbständigkeit der Menschen, welche Gott achtet, soll Gott den Sündern seine durch den Schmerz veränderte Liebe in dem Zorn und in dem Fluch beweisen, welche in dem Schuldbewußtsein und in den Uebeln des Lebens erscheinen. Da nun aber der Zorn nicht das Gegentheil der Liebe Gottes, sondern

Modification derselben sein soll, so hätten jene Erscheinungen des Zorns zugleich ihre Bedeutung als Mittel zur Vorbereitung der Versöhnung. Denn vollständig angesehen begleite den Zorn Gottes ein Mitleiden mit der Sünde der Menschen; daraus entspringe die Gnade; in dieser sei der Schmerz der Liebe Gottes ewig in der seligen Freude an der Menschheit, die Gott in seinem Sohne liebt, aufgehoben. Das sind die Grundzüge der Theorie, so weit sie die Lehre von Gott betrifft. Die Folgerungen daraus für die Deutung des Lebens Christi gehören nicht hieher.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die geistige Persönlichkeit Gottes in der alten Theologie nur sehr unvollständig beurtheilt wird, indem man sie an den Functionen des Erkennens und des Wollens erprobte. Die religiöse Vorstellung legt unumwunden Gott auch Gefühlsaffectionen bei. Die alte Theologie aber folgte dem Eindruck, als ob Gefühl und Affect nur Merkmale der beschränkten geschaffenen Persönlichkeit seien, und setzte z. B. die religiösen Vorstellungen von der Seligkeit Gottes in die ewige Selbsterkenntniß um, und die vom Zorne in die habituelle Absicht, die Sünden zu strafen. Im Allgemeinen ist die Abweichung davon, welche in Schoeberlein's Analyse der Gefühlsaffectionen Gottes hervortritt, völlig berechtigt. Indessen scheint es mir geboten, in dieser Hinsicht sehr vorsichtig zu verfahren. Ein deutlicher und in sich klarer Gedanke ist die Seligkeit Gottes als der Ausdruck des Gefühls seiner Ewigkeit. Wie nun diese an der Stetigkeit und Unveränderlichkeit in dem nothwendigen Verhältniß zwischen Gottes Wesen und seinem Weltplan erkannt wird, so erklärt Schoeberlein mit Recht, daß die Seligkeit Gottes auch die Freude an der in seinem Sohne geliebten Menschheit ewig einschließt. So müssen wir urtheilen, wenn wir theologisch das Gebiet der christlichen Weltanschauung als Ganzes sub specie aeternitatis vergegenwärtigen. Hingegen sind alle Reflexionen über Gottes Zorn und Erbarmen, seine Langmuth und Geduld, seine Strenge und Mitleiden auf die religiöse Vergleichung unserer individuellen Lage mit Gott in der Form der Zeit begründet. So unentbehrlich nun diese Urtheile im Zusammenhang unserer religiösen Erfahrung sind, so sind sie doch außer allem Verhältniß zu der theologischen Fixirung des Ganzen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit. Daß diese Vorstellungsreihen nicht in ein=

ander aufgehen, ist eben durch die Formel Schoeberlein's ausgedrückt, daß der Schmerz der Liebe Gottes durch das Wohlgefallen seiner Gnade ewig in die Einheit seliger Freude an den Menschen aufgenommen ist. Denn in dieser Fassung denken wir eben den Schmerz nicht mehr, welcher vorher in der Vergleichung zwischen der Liebe Gottes und der Sünde als zeitlicher Act vorgestellt war. Unter dem theologischen Gesichtspunkt also findet auch der Zorn Gottes und sein Fluch über die zu versöhnenden Sünder keine Geltung; um so weniger erscheint unter diesem Gesichtspunkte eine besondere Vermittelung zwischen dem Zorn und der Liebe Gottes als nothwendig und denkbar, um die Versöhnung der Sünder mit Gott zu erklären.

Indessen dient zur Aufklärung der Sache noch folgende Betrachtung. Nach biblischer Auctorität ist weder die Vorstellung von dem Zorne Gottes als einer Metastase der Liebe gerechtfertigt, noch die Beziehung desselben auf die Sünde überhaupt (II. S. 129. 137); nach der Auctorität des Neuen Testaments bedeutet er den Beschluß Gottes, diejenigen Menschen zu vernichten, welche sich der Erlösung und dem Endzwecke des göttlichen Reiches endgiltig widersetzen (II. S. 154). Der Auctorität der heiligen Schrift gemäß haben wir kein Recht, den Zorn Gottes überhaupt auf die Sünder zu beziehen, welche wir ex hypothesi durch Gott als Theilnehmer an seinem Reiche und als Objecte seiner Erlösung von der Sünde erkannt und erwählt denken. In der Voraussetzung, daß Gott deren endgiltige Aufnahme in sein Reich im Voraus durchschaut, können wir theologisch deren Erlösung nur in ungebrochener Weise auf seine Liebe zurückführen, mögen auch gerade diese Erlösten in ihrer zeitlichen Vorstellungsweise die Empfindung von dem Wechsel göttlichen Zornes und Erbarmens gegen sie haben (I. S. 163). Nicht anders kann man die Phänomene des Schuldbewußtseins und der Auffassung der Uebel als Wirkungen des göttlichen Fluches beurtheilen. Wenn nämlich diese Erfahrungen von Gott aus zugleich als Mittel der Bekehrung gedacht werden, so werden sie vom Standpunkte sowohl der erreichten Versöhnung wie des leitenden Liebeswillens Gottes, also vom Standpunkte der möglichen theologischen Deutung, in dem umgekehrten Sinne als Fügungen der Güte und Gnade Gottes erkannt. Also die Vorstellung von dem zeitlichen Wechsel in dem Verhalten, auch in der Stimmung Gottes gegen uns Sünder soll

in ihrem Gebiet unangetastet bleiben, weil wir in unserem individuellen Leben als Theile des Ganzen die Weltordnung nicht durchschauen, wie Gott. Allein so wie wir uns, wenn auch nur vorübergehend, in der theologischen Erkenntniß des Ganzen auf den Standpunkt Gottes stellen, kann man mit der göttlichen Erkenntniß und Leitung des Ganzen die Vorstellung von einem Wechsel seiner Gefühlsstimmung im Verhältniß zu den einzelnen Lebenslagen der Einzelnen nicht vereinigen. Deshalb prägt auch Paulus die Vorstellung von Gottes Zorn gegen die, welche verloren gehen, in der Form des stetigen Willensentschlusses aus, mit Abstreifung aller Merkmale des momentanen Affectes, wenn er auch daneben von dem Standpunkte der zeitlichen Erfahrung aus die Erweisung göttlicher Langmuth gegen dieselben erkennt (Röm. 9, 22). Umgekehrt hat die Erkenntniß von Gott als Vater für diejenigen, welche endgiltig als Kinder Gottes gedacht werden müssen, die Bedeutung, daß alle Uebel, welche ihnen auch in Folge ihrer Sünde widerfahren, niemals den Werth vernichtender Strafe, sondern den der Erziehungsmittel haben (§ 9). Was in dieser Hinsicht von uns momentan anders empfunden wird, wird schon in der nachträglichen Beurtheilung auf dem Standpunkte der gewonnenen Versöhnung und Gotteskindschaft auf die vorausgesetzte sich gleich bleibende Liebe Gottes zurückgeführt, und die entgegengesetzten Empfindungen als Täuschung bei Seite gesetzt. Nach dieser endgiltigen Ansicht aber muß die Theologie, welche den Standpunkt der versöhnten Gemeinde innehält, feststellen, daß in das Leben der Versöhnten von Gott aus kein Fluch und keine Verdammungsstrafe hineinspielt, und daß Gottes Liebe als Grund der Versöhnung im Voraus durch keine solche Stimmung oder Wirkung auf die zu Versöhnenden modificirt sein kann, da für ihn ein Abstand zwischen seiner Absicht und deren Ausführung als Grund einer Unsicherheit oder eines Wechsels in seinem Urtheil und Verhalten nicht denkbar ist.

Es ist für die systematische Methode der Theologie von der größten Wichtigkeit, daß diese Abweichung zwischen unserer individuellen religiösen Reflexion und der Form der theologischen Erkenntniß sub specie aeternitatis niemals außer Acht gelassen werde. So wie unser Selbstbewußtsein an die Zeit gebunden ist, und so wie es uns niemals verliehen ist, das Ganze der göttlichen Weltordnung zu übersehen, in welchem wir uns als Theile

bewegen, so können wir gar nicht umhin, unser Verhältniß zu Gott in der Form der Zeit anzuschauen und zu beurtheilen, also auch den Wechsel unserer Erfahrungen in der Vorstellung wechselnder Beziehungen Gottes zu uns zu reflectiren. Allein wenn diese Betrachtungsweise auch für die Theologie maßgebend sein soll, so kommen wir entweder nicht über eine Geschichte der göttlichen Offenbarungen hinaus, oder ziehen Gottes Wesen selbst in die geschichtliche Veränderung hinein. Diesen Fehler verbindet gerade die orthodoxe Theologie mit ihrem Bestreben, Gott als das reine Sein und als den ruhenden Charakter der sich stets gleichen Gerechtigkeit darzustellen. Eben indem zu diesen Voraussetzungen die Darstellung der göttlichen Offenbarungsacte hinzugefügt wird, tritt der Begriff von Gott unter das Schema des Werdens (§ 32). Dieses Verfahren wurde dadurch erleichtert, daß man zugleich die Ewigkeit als die endlose Zeit behandelte, in welcher Gott ebenso der Veränderung ausgesetzt ist, wie die Welt, die wir auch niemals als nicht seiend denken können (§ 37). Erst mit der richtigen Bestimmung des Begriffs von Gott als der Liebe in der stets gleichen Richtung seines Willens auf die ewig geliebte Gemeinde des Gottesreiches ist der positive Begriff der Ewigkeit erreicht worden, unter dem das zeitlich wechselnde Wirken Gottes nicht als Wechsel in seinem Wesen auftritt. Es ist nun nicht zu verwundern, daß hiedurch alle solche theologischen Combinationen ausgeschlossen sind, welche den Wechsel in die wesentlichen Beziehungen des göttlichen Willens einführen. Denn dasjenige, was in dieser Beziehung für die unbefangene religiöse Reflexion unumgänglich ist, ist auch nicht deshalb maßgebend für das theologische System, weil die biblischen Schriftsteller nun einmal nicht umhin können, ihre religiösen Vorstellungsreihen an den zeitlichen Wechsel göttlicher Absichten und Wirkungen anzuknüpfen.

1) Der Gedanke von Gott, welcher in der Offenbarung durch Christus gegeben ist, und an den sich das Vertrauen der durch Christus versöhnten Menschen knüpft, ist der Liebeswille, welcher den Gläubigen die geistige Herrschaft über die Welt und die vollständige sittliche Gemeinschaft in dem Reiche Gottes als dem höchsten Gute sicher stellt.

2) Dieser Endzweck Gottes in der Welt ist der Grund, aus

welchem die Erschaffung und Leitung der Welt überhaupt, und die Wechselbeziehung zwischen der Natur und den erschaffenen Geistern erklärt werden kann.

3) Wenn Versöhnung von Sündern durch Gott gedacht werden soll, so ist dieselbe als das Mittel zur Herstellung des Gottesreiches aus der Liebe Gottes ohne Widerspruch denkbar.

Fünftes Capitel.

Die Lehre von der Sünde.

40. Die negative Voraussetzung der Versöhnung ist die Sünde. Oder, um es genauer auszusprechen, indem die Versöhnung in der christlichen Religion als Attribut der durch sie zu vereinigenden Menschheit anerkannt wird, besteht die Voraussetzung, daß alle Menschen Sünder sind. Auch diejenigen, welche sich der Versöhnung erfreuen, müssen sich als Sünder erkennen, welche derselben immer bedürfen. Diese Urtheile sind nothwendige Glieder der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung. So wie wir die Thatsache der *Sünde vom Standpunkte der Versöhnungsgemeinde aufzufassen* haben, ist gerade das Evangelium von der Sündenvergebung der Erkenntnißgrund unserer Sündhaftigkeit (S. 7); dieses stimmt mit dem Satze des Johannes überein, daß wir Gott zum Lügner machen würden, wenn wir als Christen sündenfrei zu sein behaupteten. Nun ist die Sünde, deren man sich bewußt ist, indem man an Sündenvergebung oder an Versöhnung im Christenthum glaubt, als activ gedacht. Als Object der göttlichen Vergebung werden im N. T. immer nur die Vergehungen oder Uebertretungen bezeichnet, als Beziehungspunkt der Versöhnung die active Richtung der Feindschaft gegen Gott (II. S. 222. 230). Ob es angezeigt ist, daß die Gemeinschaft der Sünde unter den Menschen in einer andern als der activen Form gedacht werden soll und kann, ist vorzubehalten. Die gemeinsame Sünde aber ist eine Annahme, welche als Ergänzung der eigenen individuellen Verschuldung in dem eben bezeichneten Zusammenhang erst erreicht wird, wenn man die individuelle Sünde als solche für sich festgestellt hat.

Daß wir Sünder sind, als Einzelne und in Verbindung

mit allen Anderen ist nothwendiges Glied der Welt- und Lebensansicht, in welcher wir mit der Gemeinde Christi einig sind. Und die richtige Bestimmung dessen, was Sünde ist, werden wir, wie oben geschehen ist, aus dem N. T. zu schöpfen haben. Das hat aber nicht den Sinn, daß die Thatsache und die Deutung der Sünde überhaupt erst durch die Offenbarung festgestellt wird, oder wie die anderen Elemente der christlichen Gesammtanschauung Glaubensartikel ist. Denn die Thatsache der Sünde ist auch außerhalb des Christenthums bekannt gewesen. Aber die Bestimmung ihrer Art und die Beurtheilung ihres Umfanges und ihres Unwerthes ist im Christenthum eigenthümlich ausgeprägt, weil hier andere Vorstellungen von Gott, vom höchsten Gut, von der sittlichen Bestimmung der Menschen, von der Erlösung gelten, als in irgend einer andern Religion. Als Sünder hat sich jeder richtig und vollständig im Vergleich mit den genannten Größen und Gütern zu beurtheilen, und danach auch die Art des Zusammenhanges der Sünde im menschlichen Geschlechte zu bestimmen. Man hat aber nicht Sünde im Allgemeinen oder gar an eine bestimmte allgemeine Auffassung der Sünde zu glauben, welche nicht in die Erfahrung fiele. Hievon weicht Luther ab, indem er in seinem Schmalkaldischen Bekenntniß (III, 1) den Begriff der Erbsünde als vollständigen Ausdruck der Sache demgemäß aufstellt, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit. Ist demnach dieser Begriff ein Glaubensartikel, so haben wir an die Erbsünde, wie an Gott u. s. w. zu glauben; das ist aber widersinnig, denn die Erbsünde ist kein Vehikel des Heiles. Ist aber die Erbsünde ein Lehrartikel, den wir glauben, so ist dieses Glauben, wenn es an keiner Erfahrung zu erproben ist, im Zusammenhange der theologischen Erkenntniß wie in der religiösen Weltanschauung eine bloße Meinung. So schlägt der Sinn jener Satzung in das Gegentheil von dem um, was beabsichtigt wird. In Wirklichkeit ist der Begriff der Erbsünde durch Augustin auf keine andere Weise gewonnen worden, als es nach der obigen Erörterung überhaupt für den Begriff von der Sünde geboten ist, nämlich als Folgerung aus der Werthschätzung des christlichen Heiles. Augustin nämlich hat den Begriff der Erbsünde gebildet, um den sacramentalen Charakter der Kindertaufe aufrecht zu erhalten, also als Folgerung aus dem besondern Werth dieses Organes der göttlichen Heilsoffenbarung (I. S. 504). Dieser Zu-

sammenhang ist jedoch vergessen worden, indem der von Augustin ausgeprägte Gedanke in der Ueberlieferung herrschend wurde.

Eine Vorstellung von der Sünde kann immer nur gebildet werden durch die Vergleichung mit einer Vorstellung vom Guten. Je nachdem die letztere vollständiger oder weniger vollständig ist, wird auch der Unwerth der Sünde tiefer oder oberflächlicher gefaßt. Steht es nun für den christlichen Glauben fest, daß der Umfang und die verpflichtende Bedeutung des Guten erst in der Aufgabe des Reiches Gottes vollständig erkennbar wird, zumal so wie dieselbe in der Lebensführung Jesu lückenlos gelöst worden ist, so kann auch die Sünde erst als das Gegentheil dieses höchsten sittlichen Gutes vollständig verstanden werden. Es ist also widersinnig, die dem Christenthum entsprechende Schätzung der Sünde im Allgemeinen wie im Individuum, in der praktischen Selbstbeurtheilung wie in der Theorie, vor der Auffassung und Anerkennung jenes sittlichen Ideals gewinnen zu wollen. Der entgegengesetzte richtige Grundsatz ist für die individuelle Erfahrung durch die ursprünglich von Luther, nachher von Calvin ausgesprochene Regel aufrecht erhalten, daß der Haß der Sünde aus der Liebe zum Guten hervorgeht, welche durchaus mit dem Glauben an die Versöhnung durch Christus zusammentrifft[1]). Aus dem Gesetze ist, bevor man zum Glauben an Christus gelangt, vielleicht eine theoretische Erkenntniß der Merkmale der Sünde möglich, nicht aber diejenige Schätzung derselben, welche in der durchgreifenden Abwendung des Willens von ihr ausgedrückt wäre. Denn diese Bewegung ist nur als die negative Kehrseite des guten Willens denkbar. Besteht also Luther's ursprünglich im Streit gegen das Bußsacrament gefundener Grundsatz gegen die melanchthonische Veränderung zu Recht, so wird

---

1) Vgl. I. S. 163. 199. 214. Vgl. auch Spangenberg, Idea fidei fratrum S. 246: Obwohl es mit einem Menschen, der sich von Herzen zu Gott bekehrt, gleich im Anfang dazu kommt, daß er sein Sündenelend erkennt und Vergebung der Sünden erlangt, so darf man doch nicht denken, daß er sein Verderben auf einmal einsieht. Denn nach seiner Begnadigung wird ihm von Zeit zu Zeit immer mehr Licht gegeben, und da geschieht es, daß Einer nach einer funfzigjährigen Treue in den Wegen des Heilandes ein viel größerer Sünder ist in seinen eigenen Augen, als er es im Anfang seiner Bekehrung gewesen.

auch die theologische Lehre von der Sünde sich danach zu richten haben. Oder wenn umgekehrt die praktische wie die theoretische Auffassung der Sünde abgesehen von der Erkenntniß und Werthschätzung des christlich Guten möglich und nothwendig sein soll, so wird jeder Christ auf die Methode des Bußkampfs zu verpflichten sein, obgleich dieselbe nach den bisher gemachten Erfahrungen entweder zur Verzweifelung oder zur Heuchelei führt (S. 157).

Die überlieferte Dogmatik umgeht die Bestimmung des Begriffes von der Sünde aus der Vergleichung mit dem Lebensbilde Christi oder mit seiner Anweisung zu der Gerechtigkeit des Gottesreiches durch die Behauptung der iustitia originalis der ersten Menschen, bevor sie sündigten. In dieser Beziehung erzählt auch noch ein Dogmatiker der neusten Zeit von den Stammältern des Menschengeschlechtes, daß ihr Selbstbewußtsein reines ungetrübtes Gottesbewußtsein, ihr Wille positiv gut, die Neigung ihres Herzens kindliche Gottesliebe gewesen sei. Je höher diese Prädicate lauten, um so umfangreicher erscheint der Sündenstand, der mit der Uebertretung des bekannten Verbotes Gottes in ihnen und ihren Nachkommen zu Stande gekommen ist. Von jener Charakteristik der ersten Menschen enthält jedoch die Urkunde in der Genesis theils keine Spur, theils das Gegentheil, und sie ist auch der Schriftgelehrsamkeit des Paulus fremd geblieben, so gewiß dessen Vergleichung zwischen dem ersten und dem zweiten Adam nichts weniger andeutet, als daß der erste ursprünglich der Doppelgänger des zweiten gewesen sei (1 Kor. 15, 45—47). Die Theologie aber, welche den sittlichen Zustand, der erst im Christenthum für die Menschen möglich ist, schon an den Anfang der Menschengeschichte verlegt und für den naturgemäßen Bestand des menschlichen Wesens erklärt, zieht den Uebelstand nach sich, daß die Person Christi als eine unregelmäßige Erscheinung in der Menschengeschichte aufgefaßt werden muß. Denn Christus wird auf jener Grundlage nur als der Träger der göttlichen Gegenwirkung gegen die Sünde verstanden. Ist aber die Sünde zufällig und unregelmäßig in der Menschengeschichte, so kann auch Christus dieser Beurtheilung nicht entzogen werden. So dient die Anlage der orthodoxen Dogmatik dazu, die geschichtliche Erscheinung Christi unverständlich zu machen. Hingegen wenn in der christlichen Religion Jesus Christus der Maßstab der Weltanschauung und Selbstbeurtheilung der Gläubigen ist, so muß

seine Person in der Dogmatik als der Erkenntnißgrund für die Abgrenzung jeder Lehre in Betracht gezogen werden.

Also auch die dogmatische Lehre vom Menschen wird nicht durch die Beziehungen der biblischen Schöpfungsurkunde ausgefüllt, sondern durch die geistige und sittliche Bestimmung der Menschen, welche in der Lebensführung Jesu und in seiner Absicht des Reiches Gottes offenbar wird. Die confessionellen Lehren vom Urstande der Menschen haben auch keinen andern Sinn, als daß sie das christliche Lebensideal vorausdatiren. Wenn man das weiß, so sind sie charakteristische Darstellungen der katholischen und der evangelischen Auffassung desselben. Die evangelische Lehre von der iustitia originalis bezeichnet nämlich den Gedanken, daß das christliche Ideal in den Begriff des Menschen eingeschlossen werden soll. Hingegen die katholische Deutung des Gegenstandes, wonach die ursprüngliche Gerechtigkeit als Gnadengabe zu dem menschlichen Wesen hinzugefügt worden wäre, hat den Sinn, daß das christliche Ideal über die wesentliche Bestimmung der Menschen hinausliegt. Deswegen muthet man die vorgeblichen Merkmale des vollständigen Christenthums, nämlich den Verzicht auf die Familie, das Privateigenthum und den vollen Umfang der persönlichen Ehre auch nicht allen Christen zu, sondern nur den Mönchen, und diese sollen in jenen Bedingungen auch kein menschliches Leben führen, sondern die vita angelica. Die evangelische Annahme hingegen, daß die Gerechtigkeit den ersten Menschen als Inhalt ihres Wesens anerschaffen sei, drückt es aus, daß das christliche Ideal in den Rahmen der menschlichen Bestimmung hineinfällt, und daß das allgemeine Wesen des Menschen nach diesem Maßstabe in der Dogmatik verstanden werden soll. In dieser Weise aufgefaßt ist der Begriff der iustitia originalis confessionell wichtig und dogmatisch bedeutsam; damit verglichen ist es gleichgiltig, daß kein Grund vorliegt, die ersten Menschen mit diesem Attribute auszustatten.

Diese Annahme ist auch abgestoßen, indem Schleiermacher die Sendung Christi zum Zwecke der Erlösung zugleich als die Vollendung der Menschenschöpfung durch Gott angesehen wissen will (S. 122). Dieses ist ein bedeutsamer Schritt dazu, die Anschauung von Christi Person als allseitiges Erkenntnißprincip in der Dogmatik geltend zu machen. Freilich ist der von Schleiermacher gebrauchte Ausdruck nicht ganz glücklich. So wie man den Begriff

der Schöpfung durch seine Unterscheidung von der göttlichen Erhaltung und Leitung zu begrenzen pflegt, erweckt er den Eindruck, daß er auf die Geburt Jesu zutreffen und in ihr erschöpft sein soll. Darum aber kann es sich nicht handeln, da Jesus, sofern er geboren ist, von keinem Menschen unterschieden werden kann. Seinen eigenthümlichen Werth hat er in der Weise, wie er seine geistigen Anlagen durch sein alle Menschen überbietendes Selbstbewußtsein beherrscht und durch seinen Willen auf seine persönliche Bestimmung hinausgeführt hat. Indem nun diese Bewegung seiner persönlichen Kraft vorgestellt werden muß als umfaßt durch das eigenthümliche Wirken Gottes an ihm, so darf eine Bewährung göttlichen Schaffens in ihm anerkannt werden; aber dann begreift man darunter auch, was man sonst als Erhaltung und Leitung von dem Schaffen Gottes unterscheidet. Ferner kommt dabei in Betracht, daß die Umgestaltung der Menschheit, welche auf das eigenthümliche Wirken Christi zurückgeführt wird, in den durch die natürliche Abstammung gegebenen Personen auf dem Wege der Freiheit derselben sich vollzieht, die wir dem Geschaffensein entgegensetzen. Also ist der von Schleiermacher gewählte Ausdruck eine Paradoxie. Was darunter gemeint ist, wird zweckmäßiger so ausgedrückt, daß der volle Umfang der gemeinschaftlichen Bestimmung der Menschen, in der ihr Unterschied von aller Natur und ihre Herrschaft über die Welt erreicht wird, zuerst in dem Selbstbewußtsein Christi gewonnen und durch ihn offenbar und wirksam geworden ist. Im Vergleich mit den früher erkannten Stufen möglicher sittlicher Gemeinschaft und geistiger Freiheit gegen die Natur hat Christus die letztere in vollendetem Maße erlebt, und die erstere insofern im höchsten denkbaren Umfange verwirklicht, als er sein Leben in dem Berufe der Stiftung des Gottesreiches geführt hat, ohne eine Abweichung davon zu begehen, beides in der Kraft seiner bis dahin nicht dagewesenen Gemeinschaft oder Einheit mit Gott.

Das christliche Lebensideal, als dessen Gegentheil die Sünde zu begreifen ist, umfaßt zweierlei Functionen, die religiösen und die sittlichen, das Vertrauen auf Gott, in welchem man der Welt überlegen ist, und das Handeln aus Liebe gegen den Nächsten zur Hervorbringung der Gemeinschaft, welche als das höchste Gut zugleich das vollendete Gute darstellt. Indem man seinen Selbstzweck darein setzt, soweit Zeit und räumliche Stellung und Beruf

es fordern oder erlauben, alle Anderen in Hinsicht ihrer Bestimmung zu unterstützen und zu fördern, handelt man in gutem Willen und gemäß dem Gesetze Gottes. Im Begriff der Sünde wird man also ebenfalls die zwei Seiten zu unterscheiden haben, welche jenen Functionen gegensätzlich entsprechen. Diese Erkenntniß ist nun in der C. A. Art. II und deren Apologie angedeutet, indem als Inhalt der allgemeinen oder angeerbten Sünde einmal sine metu, sine fiducia erga deum, dann erst die concupiscentia hervorgehoben wird. Wahrscheinlich wird in beiden Ausdrücken der religiöse Defect bezeichnet, welcher den sittlichen nach sich zieht[1]). Jedenfalls ist in der Betonung dieser religiösen Mängel eine Neuerung gegen die bis dahin geltende Ueberlieferung begangen, welche mit anderen Zügen der reformatorischen Gesammtanschauung in directer Uebereinstimmung steht. Es ist schon (S. 163) hervorgehoben worden, daß wenn in der christlichen Vollkommenheit die Ehrfurcht und das Vertrauen auf Gott die Hauptsache ist, das Gegentheil von beidem als Hauptmerkmal der Sünde behauptet werden muß, ferner, daß die lutherische Lehre von der poenitentia auf die Wiedergewinnung des Glaubens nur unter der Bedingung hinausgeführt werden kann, daß an der Sünde ihre antireligiöse Seite vorzüglich beachtet wird. Augustin weiß von diesen Umständen noch nichts, indem er die Erbsünde einfach als die concupiscentia, das selbstsüchtige Begehren bestimmt. Nun kann man ja, wie die Reformatoren es bewähren, in diesem Begriff auch das antireligiöse Verhalten gegen Gott finden und demgemäß speciell aussprechen. Aber Augustin und alle Folgenden haben doch diesen Schritt nicht gethan. Dieser Umstand hat seinen Zusammenhang daran, daß Augustin als die ursprüngliche Ordnung zwischen Gott und Menschen, welche durch den Eintritt der Sünde verletzt wird, das sittliche Gesetz voraussetzt. Luther aber hat die gütige Vorsehung Gottes und das Vertrauen der Menschen auf dieselbe als die Grundform der Religion anerkannt, in welcher die Menschen vor dem Falle sich bewegten. Demgemäß ergab sich der Mangel an Ehrfurcht und an Vertrauen gegen Gott oder die Gleichgiltigkeit und das Mißtrauen gegen ihn als die Grundform der Sünde der ersten Menschen, und wenn dieselbe allen Menschen

---

1) Eichhorn, Die Rechtfertigungslehre der Apologie, in St. u. Kr. 1887. S. 420 ff.

angeerbt ist, als die Grundform der Erbsünde, welche in dem selbstsüchtigen Begehren gegen die Ansprüche der sittlichen Gemeinschaft erst eine besondere Folgerung findet. Die Sünde wird nach Anleitung dieser Lehrbestimmung erschöpfend gedeutet, weil ihr Unwerth nur gemessen werden kann an der verkehrten Stellung, die man gegen Gott einnimmt. Denn es kommt darauf an, die Sünde von Unrecht und Verbrechen zu unterscheiden. Nun ist dieselbe Handlung im Vergleich mit der menschlichen Gesellschaft und dem Staatsgesetz Unrecht und Verbrechen. Sie ist aber Sünde, indem sie aus Gleichgiltigkeit gegen Gott als den Wohlthäter und Leiter des menschlichen Lebens hervorgegangen ist. Durch Aufzeigung dieser Beziehung wird die Sünde als religiöser Begriff, als eigenthümlicher Werthbegriff ausgeprägt.

41. Die widersittliche Seite der Sünde findet eine vollere Würdigung, als in dem Begriff der concupiscentia eines Jeden ausgedrückt ist, wenn man sie mit dem gemeinschaftlichen Guten vergleicht, welches nach christlichem Maßstabe durch das Zusammenwirken Aller erreicht werden soll. Das Gute im christlichen Sinne ist das Reich Gottes, also die ununterbrochene Wechselwirkung des Handelns aus dem Motiv der Liebe, in welchem Alle die Verbindung mit Jedem knüpfen, welcher die Merkmale des Nächsten an sich trägt, ferner die Verbindung der Menschen, in welcher alle Güter in ihrer Unterordnung unter das höchste Gut angeeignet werden. Die Sünde ist nun das Gegentheil des Guten, sofern sie aus Gleichgiltigkeit oder Mißtrauen gegen Gott Selbstsucht ist und sich auf die Güter untergeordneten Ranges richtet, ohne deren Unterordnung unter das höchste Gut zu beabsichtigen. Sie verneint nicht das Gute überhaupt; aber indem sie die Ordnung der Güter zum Guten durchkreuzt, begeht sie den praktischen Widerspruch gegen das Gute. Soll nun von dem Begriff des Reiches Gottes der Maßstab zur vollen Bestimmung der Sünde als dem Gegentheil entlehnt werden, so wird die Sünde vollständig weder in dem Rahmen des Einzellebens noch in dem der Menschheit als Naturgattung vorgestellt werden können. Subject der Sünde ist vielmehr die Menschheit als die Summe aller Einzelnen, sofern das selbstsüchtige Handeln eines Jeden, das ihn in die unmeßbare Wechselwirkung mit allen Anderen versetzt, in irgend einer Abstufung auf das Gegentheil des Guten gerichtet ist

und zu Verbindungen der Einzelnen in gemeinsamem Bösen führt. Diese Bestimmung, welche sich in formeller Hinsicht aufs Engste an Schleiermacher (I. S. 503) anschließt, überbietet das zwischen Pelagius und Augustin schwebende Dilemma, in welches man stets das Problem der Sünde eingeschränkt hat. Jener nämlich kennt blos den Willen des Einzelnen als die Form der Sünde. Er reflectirt zwar darauf, daß dieselbe durch Beispiel und Nachahmung zu etwas Gemeinsamem wird. Allein ein Beispiel wirkt nur, wenn man sich ein solches an dem Andern nimmt, also tritt die Verbreitung der Sünde auf dem bezeichneten Wege nicht aus dem Rahmen des einzelnen Willens heraus. Ferner ist die Nachahmung sittlicher oder unsittlicher Handlungen im reifen Lebensalter eine seltene Erscheinung, sie beschränkt sich vielmehr auf die Stufe der Kindheit und der Jugend; sie ist also kein allgemeiner Grund für die Gemeinschaft der Sünde. Aber auch, wenn dieselbe durch das Mittel von Beispiel und Nachahmung zu Stande käme, so wäre sie doch vielmehr nur eine Gleichheit aller Einzelnen im sündigen Willen; die Sünde wäre hiedurch als etwas logisch Gemeinsames, aber nicht als etwas wirklich Gemeinsames erwiesen. Andererseits macht Augustin die Menschheit als Naturgattung, so wie dieselbe in der Person des Stammvaters, des ersten Sünders gesetzt ist, zum Subject der Sünde. Da nun die dem ganzen Geschlecht anhaftende Sünde auf den höchsten Grad ihres Unwerthes bestimmt wird, der durch keine Thatsünde gesteigert werden kann, da ferner die einzelnen Glieder des Geschlechtes, wenn sie nicht als handelnd gedacht werden, als Personen gänzlich gleichgiltig gegen einander sind, so kommt die Lehre Augustin's von der Erbsünde auf den Gedanken hinaus, daß jeder einzelne Nachkomme der ersten Menschen durch Naturnothwendigkeit Träger des höchsten Grades der Sünde ist, und daß sich darin alle Menschen gleichen (S. 126). Indem im Verhältniß dazu die Wechselwirkung der Thatsünden in gar keinen Betracht kommt, so erreicht diese Lehrart ebenso wenig wie die des Pelagius den Ausdruck einer Gemeinschaft der Vielen in der Sünde, sondern den ihrer Gleichheit in dieser Beziehung, nur daß dieselbe auf einen andern Ort verlegt wird als durch Pelagius. Diese Haltung der Augustinischen Lehre wird auch auf keiner Stufe der orthodoxen Theologie compensirt, indem etwa in der Lehre von der Erlösung die durchgehende Wechselwirkung des Sündigens in dem

Menschengeschlechte beachtet würde; vielmehr wird die Idee der Erlösung oder Versöhnung immer nur gegen die Erbsünde und die Thatsünden jedes Einzelnen gerichtet.

Gesetzt also, daß der Begriff der Erbsünde ein in sich klarer und nothwendiger Gedanke ist, so kann darin wenigstens nicht der höchste mögliche Sinn der Sünde ausgedrückt sein. Die activen Sünden sind mehr als Erscheinungen oder Accidenzen der Erbsünde in jedem Einzelnen. Wenn man zunächst sich klar macht, wie oberflächlich jede Betrachtung der Dinge ist, welche sich in dem Schema von Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidens bewegt, so hat man weniger Gewicht auf die Augustinische Formel der Erbsünde zu legen. Der Wille hat an den einzelnen Handlungen, die auf ihn als Grund zurückgeführt werden, nicht Erscheinungen, welche dasein oder fehlen können, ohne das Wesen zu verändern; sondern durch die Handlungen, je nachdem sie gerichtet sind, erwirbt sich der Wille seine Art und entwickelt sich zum guten oder zum bösen Charakter. Diese Auffassung ist derjenigen, welche im Begriff der Erbsünde ausgedrückt ist, gerade entgegengesetzt. Sie ist jedoch der Grundsatz, der unsere praktische Beurtheilung des Bösen leitet, und ohne den wir keine Gegenwirkung gegen dasselbe in uns selbst und an Anderen ausüben. Erstens beruht darauf jede Art von Verantwortlichkeit für das Böse, welche wir für uns selbst feststellen. Nicht blos die einzelnen Handlungen, sondern auch die böse Angewöhnung oder den bösen Hang können wir uns nur zurechnen, wenn wir in der einzelnen Handlung die Probe der Selbständigkeit des Willens erkennen. Damit aber schließen wir aus, daß die einzelne Handlung das unselbständige Accidens einer nöthigenden Kraft angeborenen Hanges wäre. Auch wenn man in dem Umfange, wie es von Kant geschieht, radicales Böses in sich wirksam findet, so kann sich die Selbstverantwortung für dasselbe nur geltend machen, wenn es als Resultat der empirischen Willensbestimmung vorausgesetzt wird, da es weder von der natürlichen Herkunft jedes Menschen, noch von einem vorgeblichen intelligibeln Act der Freiheit abgeleitet werden kann (I. S. 449). Zweitens ist Erziehung nur möglich, wenn vorausgesetzt wird, daß stehende Unart oder böse Neigung als Producte wiederholter Willensacte zu Stande gekommen sind. Hingegen unter dem Gesichtspunkte der Erbsünde ist gar keine Erziehung denkbar. Dieselbe erstrebt bei dem Kinde eine Richtung

auf das Gute als Ganzes, indem die Anleitung zum Guten in allen besonderen Verhältnissen des Lebens gewährt und alle Unarten als besondere bekämpft werden. Dabei waltet die Voraussetzung ob, daß der allgemeine jedoch noch unbestimmte Trieb zum Guten im Kinde vorhanden ist, welcher nur eben nicht von der umfassenden Einsicht in dasselbe geleitet, und noch nicht an den besonderen Lebensverhältnissen erprobt ist. Das ist das Gegentheil der in der Erbsünde behaupteten Richtung des Willens des Kindes auf das Böse und der nöthigenden Gewalt desselben. Drittens ist die Annahme von Stufenunterschieden des Bösen in den einzelnen Personen, welche aus praktischen Rücksichten für uns ganz unentbehrlich ist, unvereinbar mit der Satzung der Erbsünde, welche für alle Nachkommen Adams den gleich hohen Grad des sündigen Hanges, und zwar den höchsten möglichen behauptet, nämlich daß sie in die allgemeine Widersetzlichkeit gegen das göttlich Gute und die Zugehörigkeit zum Teufel verfallen seien. Indessen von dem Grade der Bosheit, welche wir teuflisch nennen, unterscheiden wir das Laster, die selbstsüchtige und hochmüthige Herrschsucht, die eitele und lebenskluge Gleichgiltigkeit gegen die gemeinsamen sittlichen Zwecke, endlich die selbstsüchtigen Formen des Patriotismus, der Standesehre und des Familiensinnes, welche sich sogar auf particulare sittliche Güter stützen, aber dieselben im Widerspruche mit der universellen Sittlichkeit betreiben.

Alle diese Abstufungen habitueller Sünde rechnen wir in die unübersehbare Verflechtung des sündigen Handelns ein, indem wir die Vorstellung von dem Reich der Sünde bilden. Und zwar können wir uns an demselben für mitschuldig nur achten, indem wir uns nicht nur die eigenen sündigen Handlungen als solche zurechnen, sondern dabei veranschlagen, daß dieselben die Sünde auch in Anderen hervorrufen, obgleich wir keine vollständige und deutliche Vorstellung von der Ausdehnung dieser Wirkungen haben. Andererseits erfahren wir auch die Rückwirkung dieser Macht der gemeinsamen Sünde nicht nur durch das Beispiel oder die Hervorrufung sündiger Gegenwirkung gegen Sünden Anderer, sondern namentlich durch die Abstumpfung unserer sittlichen Aufmerksamkeit und unseres sittlichen Urtheils. Denn während das Reich Gottes als der Endzweck sich über alles erhebt, was in den Umfang der Welt fällt, und alle Beziehungen des Lebens zu ordnen und zu

umfassen bestimmt ist, vollendet sich die diesem Endzweck zuwiderlaufende Freundschaft gegen die Welt zur Knechtschaft, zur bestimmungswidrigen Abhängigkeit von der Welt. Diese Form sündigen Zusammenhanges mit den Anderen erstreckt sich aber auf Jeden mindestens in der Art, daß man an stehende Formen der Sünde wenigstens bei Anderen sich gewöhnt, und sie als das gewöhnliche menschliche Wesen hinnimmt. Freilich übersieht ein Jeder von seinem räumlichen Standpunkte nur immer einen engen Ausschnitt dieses Zusammenhanges der Menschheit, und die Empfindung seines Unwerthes modificirt sich ferner nach den Eindrücken der verschiedenen Altersstufen, des Standes, Berufes und persönlichen Bildungsgrades. Allein sofern die Vorstellung überhaupt im Gebiete der christlichen Weltanschauung nach dem Maßstabe des Werthes des Reiches Gottes gebildet wird, wird sie qualitativ identisch sein. Im Vergleich damit dienen die besonderen Anlässe, durch welche jeder zu der gemeinsamen Vorstellung geführt wird, sogar zur Verstärkung der Ueberzeugung von der Schwere des Sündenverhängnisses, in welches uns das menschliche Leben hineinführt. Denn in sittlichen Angelegenheiten sind diejenigen Motive immer am wirksamsten, in welchen sich der allgemeine Grundsatz mit der besondern Lage und den besonderen Erfahrungen einer Person verbindet. Es ist nun ohne Zweifel ein Verdienst Schleiermacher's, daß er jenen Gedanken von der gemeinsamen Sünde, in welche alle einzelnen Handlungen einzurechnen sind, gebildet hat (I. S. 503); nur hat er Unrecht gethan, ihn dem überlieferten Titel der Erbsünde unterzuschieben, dem er sehr ungleich ist. Dieses Verfahren aber rührt daher, daß er die Dogmatik als die Darstellung des kirchlich geltenden Lehrbegriffs unternommen hat, was sie nicht sein darf.

Um den Abstand des Begriffs der gemeinsamen Sünde, wie er mit Einrechnung aller sündigen Handlungen gebildet werden muß, von dem Begriffe der Erbsünde festzustellen, ist nichts zweckmäßiger, als die Erkenntniß des Motivs, welches zunächst bei Luther zur Adoption des Augustinischen Gedankens wirksam gewesen ist. Der Grund ist nämlich nicht mehr derselbe, welchen Augustin bei der Aufstellung des Gedankens von der Erbsünde befolgt hat. Für diesen nämlich ergab sich derselbe als Mittel dazu, daß der sacramentale Charakter der Kindertaufe aufrecht erhalten werden könne. Hierauf kam es für Luther nicht mehr an, wie

man an den officiellen Erklärungen über die Kindertaufe erkennt, welche den Augustinischen Gesichtspunkt theils ausschließen theils umgehen[1]). Die Augustinische Lehre von der Erbsünde empfahl sich ihm vielmehr als Grund zur Ausschließung von menschlichen Verdiensten gegen Gott, als Argument gegen die Freiheit des Willens[2]). Darin aber liegt zugleich eine Uebertreibung und eine Abschwächung des Begriffs der Sünde. Denn zur Widerlegung der Geltung von Verdiensten gegen Gott verhält sich die Behauptung der Erbsünde gerade so zweckmäßig wie ein Feldstein zur Tödtung einer Mücke. Andererseits dient diese Behauptung in der vorliegenden Anwendung vielmehr als Argument für die Schwäche der Menschen und nicht als Argument für ihre Schuld. Auf sie aber kommt es bei Augustin's Lehre als die Hauptsache an. Allein diese Bestimmung, welche in der Bedeutung des „Reiches der Sünde" ohne Frage eingeschlossen wird, ist an der Erbsünde niemals nachweisbar, sondern Beides schließt sich aus. Das kann man mit Leichtigkeit beweisen, wenn man nur Augustin's Gedankenreihe vergegenwärtigt. Erst leitet er die angeerbte Sünde von dem Naturzusammenhang zwischen den Kindern und den sündigen Aeltern ab. Daran haftet aber für die ersteren keine Schuld. Um also dieses Attribut zu beweisen, behauptet Augustin, daß die Nachkommen Adams an der Sünde der Urältern

---

1) Luther hat zwar gelegentlich die ewige Verdammniß der nicht getauften Kinder ganz direct behauptet, andererseits es ihnen als Vortheil angerechnet, daß sie doch keine Thatsünden haben. Denn im Allgemeinen hat er mit jener Folgerung aus der Erbsünde keinen rechten Ernst gemacht. Er warnt bei dieser Frage davor, daß man in solche Dinge, die Gott nicht offenbart habe, einzudringen suche, ist also dagegen, sie durch einen einfachen Verstandesschluß, wie es von Augustin geschah, zu beleuchten; er erweckt die Hoffnung auf Gottes Erbarmen gegen die Kinder, welche ohne Taufe sterben, kurz er trennt sich in dieser Frage deutlich von dem Interesse, welches Augustin leitet. Deshalb aber wird die Taufe für Luther theils zu einem Acte der Ankündigung der Gnadenverheißung an die Kinder, theils zu dem Acte ihrer Weihe an Gott (C. A. IX. Art. Smalc. III, 5). Vgl. Köstlin, Luther's Theologie II. S. 88—100. 375. 511.

2) C. A. II. Damnant Pelagianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum, et ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant, hominem propriis viribus rationis coram deo iustificari posse.

activ theilgenommen haben, durch Combination seiner unrichtigen Erklärung von Röm. 5, 12 mit Hebr. 7, 9. 10. Gesetzt daß diese Behauptung wahr ist, so wäre die Sünde, mit der die Menschen ins Leben treten, nicht angeerbt, sondern jedem nach seiner Präexistenz eigenthümlich. Also angeerbte Sünde und persönliche Schuld können nicht zusammengedacht werden, ohne Ungenauigkeit oder sacrificium intellectus. Das wird auch durch die asketische Literatur bestätigt. Wenn Anselm und wenn Johann Arndt die angestammte Sünde in Betracht ziehen, so beurtheilen sie dieselbe als Elend, Häßlichkeit, Ekelhaftigkeit; die Schuld aber knüpfen sie immer nur an die activen Sünden [1]).

So stark nun in dem II. Artikel der C. A. die Schuld der Erbsünde ausgedrückt wird, so dient doch gerade dieser Artikel dazu, um Zweifel gegen die Statthaftigkeit der Lehre zu erwecken. Es ist gezeigt worden (S. 316), wie bedeutungsvoll die Aufstellung der Merkmale sine metu, sine fiducia erga deum neben concupiscentia für die religiöse Gesammtanschauung Luther's gewesen ist. Wenn also die Erbsünde die Grundvorstellung von der Sünde ist, so war es angezeigt, jene Erscheinungen der Gleichgiltigkeit oder des Mißtrauens gegen Gott als Merkmale der Erbsünde zu behaupten. Allein Melanchthon erreicht es in der Apologie nicht, die bezeichneten Mängel so in die Erbsünde einzurechnen, daß ihnen das Attribut der Verschuldung nachgewiesen werden könnte. Er vermißt es mit Recht an den Scholastikern, daß sie von diesen Mängeln im Sündenstande nicht sprechen [2]). Allein er vermag sie als Attribute der Erbsünde nur zu behaupten, indem er die negativen Definitionen derselben annimmt, welche die Scholastiker gerade in Abweichung von Augustin gebildet haben. Sofern nun an den neu Geborenen die Erbsünde erprobt werden soll, behauptet Melanchthon mit der Formel sine metu, sine fiducia erga deum entweder einen Mangel, welcher bei den Kindern nothwendig

---

1) Geschichte des Pietismus II. S. 45. 70.

2) Apol. C. A. I. 8: Cum de peccato originis loquuntur, graviora vitia humanae naturae non commemorant, scilicet ignorationem dei, contemptum dei, vacare metu et fiducia dei, odisse iudicium dei, fugere deum iudicantem, desperare gratiam, habere fiduciam rerum praesentium etc. Hos morbos, qui maxime adversantur legi dei, non animadvertunt scholastici.

ohne Schuld ist, oder etwas Positives, was er nicht beweisen kann [1]). Durch die Vergleichung von Aussprüchen aus dem N. T. (1 Kor. 2, 14; Röm. 7, 5) erreicht er aber das, was in dieser Hinsicht allein festgestellt werden kann, nämlich daß die antireligiöse Seite der Sünde, sofern sie Schuld mit sich führt, nicht blos in einzelnen Acten zu Stande kommt, sondern habituell ist [2]). Daß aber solche Abneigung gegen Gott angeerbt und nicht im individuellen Leben erworben sei, behauptet Melanchthon hier nicht mehr. Man kann sich also des Eindrucks dieser Erörterung nicht erwehren, daß wenn jene Merkmale der Sünde als constitutiv für deren Begriff, als Gründe ihres Unwerthes nach religiösem Maßstab gelten sollen, die Erbsünde nicht mehr als die Grundform dieses Begriffs aufrecht erhalten werden kann. Oder wenn dieses erstrebt wird, fallen jene Defecte an Religion unter die Thatsünden, welche neben der Erbsünde allein in Betracht gezogen werden. In der letztern Beziehung geben Luther's Schmalkaldische Artikel (III. 1) den katholischen Confutatoren des Augsburgischen Bekenntnisses Recht. Die Erbsünde wird nur metaphysisch als corruptio naturae bezeichnet, und unter ihren Wirkungen, den mala opera, zuerst die religiösen Defecte sehr stark hervorgehoben, in einem größern Umfange von Bezeichnungen, als danach die sittlichen Vergehen. Luther hat damit die große Bedeutung dieser Auffassung der Sünde für seine religiöse Gesammtanschauung bestätigt. Aber schon die Verfasser der Concordienformel haben hiefür kein Verständniß mehr gezeigt, und in der lutherischen Theologie sind alle Anklänge an diese Aufstellungen verschollen, obgleich ohne sie die Lehre von der poenitentia nicht verstanden werden kann. Denn wirklich verhält sich beides disjunctiv gegen einander, daß in der Form der Erbsünde die concupiscentia, das widersittliche Begehren gegen das göttliche Gesetz, die Grundform des Begriffs der Sünde gilt, und daß die Gleichgiltigkeit und das Mißtrauen gegen Gott welche an dem widerrechtlichen und verbrecherischen Handeln be-

---

1) L. c. I. 29. Hugo ait, originale peccatum esse ignorationem in mente et concupiscentiam in carne. Significat enim nos nascentes afferre ignorationem dei, incredulitatem, diffidentiam, contemptum, odium dei.

2) L. c. I. 31. Facile iudicare poterit prudens lector, non tantum culpas actuales esse, sine metu et sine fide esse; sunt enim durabiles defectus in natura non renovata.

theiligt sind, dasselbe als Sünde unter der religiösen Werthbeurtheilung erkennen lassen. Weil die Theologen sich auf die erste Annahme gestützt haben, so haben sie die andere werthvolle Erkenntniß der Reformatoren ebenso aus den Augen verloren, wie die Erkenntniß des Vertrauens auf Gott als der praktischen Beziehung der Rechtfertigung (S. 173). Denn auch aus der Rücksicht stimmen diese antireligiösen Functionen nicht zum Begriff der Erbsünde, weil sie nicht sich decken, sondern gegen einander abgestuft sind. Der Mangel an Ehrfurcht gegen Gott schließt freilich den an Vertrauen zu ihm in sich; allein man wird im Sündenstand auch einen Mangel an Vertrauen auf Gott nachweisen können, der von Ehrfurcht gegen ihn begleitet ist. Auch hieraus erkennt man, daß hiemit Formen activer Sünde bezeichnet sind. Allein dieselben sind eben als die Grundformen und als Werthbestimmungen der Sünde zu achten, wenn dieselbe richtig und vollständig verstanden werden soll. Denn wenn man unter der concupiscentia das selbstsüchtige Begehren wider das sittliche Gesetz versteht, so setzt dieses die Gleichgiltigkeit und das Mißtrauen gegen Gott voraus, so wie die Anerkennung jenes Gesetzes Gottes auf die religiösen Functionen von Ehrfurcht und Vertrauen gegründet sein muß. Sind aber dieselben nur als habituelle, nicht als angeerbte Fehler nachweisbar, so sprengt die Werthlegung auf sie den Begriff von der Erbsünde.

Die Uebertragung von geistigen Anlagen, von Temperamentseigenschaften, von Affecten, welche wir gemäß der Vergleichung von Kindern und Aeltern auf die natürliche Abstammung zurückführen, schließt keine deutliche Vorstellung davon in sich, wie diese Anlagen abgesehen von ihrer Bethätigung in fehlerhafter Richtung begriffen und mit Schuld behaftet sind. Noch weniger entspricht es der Erfahrung, daß jeder mit dem äußersten Grade des Widerspruchs gegen Gott in das Leben tritt, welcher die ewige Verdammniß nach sich zöge. Mit dieser Annahme hat Augustin einen Fehler in der formellen Ausprägung des Begriffes von der Erbsünde begangen, weil er als Platoniker die Bedingtheit des Willens nach der der Erkenntniß bemessen hat. In dem Gebiet der Erkenntniß ergiebt sich der Widerspruch, wenn Prädicate, welche in der Reihe der Arten am weitesten von einander entfernt sind und insofern einen Gegensatz bilden, zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung an demselben Objecte gelten sollen. Allein

der Widerspruch im Willen oder die Sünde entsteht schon, wenn ein Ziel erstrebt oder auch ein particulares Gut verwirklicht wird, welches nicht in der Unterordnung unter das allgemeine Gute steht, da dieses in jedem Willensacte verwirklicht werden soll. Also die Sünde kommt nicht erst unter den Bedingungen zu Stande, unter welchen der Begriff des logischen Widerspruches steht, als das äußerste Gegentheil von dem Guten, das verwirklicht werden soll, sondern der ethische Widerspruch entsteht schon, wenn der Wille nicht thut, oder etwas Anderes thut, als was dem vollkommen Guten entspricht. Schon die einzelne Abweichung von der pflichtmäßigen Wahrheit aus einem selbstsüchtigen Zweck ist Sünde, und nicht erst die allgemeine bewußte Absicht auf die Unwahrheit und auf die Unterdrückung der Wahrheit. Aber in dem Begriff von der Erbsünde ist diese allgemeine Tendenz auf die Unwahrheit als solche ebenso bestimmt von jedem Menschen ausgesagt, als die gleiche Tendenz gegen alle anderen Zweige des Guten. Deshalb ist er eben unbrauchbar, um die Beurtheilung des eigenen Handelns zu leiten, sofern man sich seines ethischen Widerspruches gegen das Gute in viel geringerer Spannung bewußt wird, und durch jene Uebertreibungen nur zur Unwahrheit gegen sich selbst veranlaßt werden würde.

Der Begriff der Erbsünde, als Ausdruck eines durch Naturnothwendigkeit in jedem Einzelnen gesetzten Hanges des äußersten Widerspruchs gegen das Gute als Ganzes, und als Ausdruck der hierin enthaltenen persönlichen Verschuldung des höchsten Grades verbürgt nicht die vollständige christliche Auffassung und Beurtheilung der wirklichen Sünde im Ganzen, und wird durch die praktische Selbstbeurtheilung, welche man in Hinsicht der eigenen Sünde übt, widerlegt. Der Begriff in der bisher erörterten Gestalt kann also auch nicht dazu gebraucht werden, die Vorstellung von dem Reiche der Sünde aufzuklären oder verständlicher zu machen. Das Reich der Sünde aber ist ein Ersatz für die Annahme der Erbsünde, welcher alles dasjenige zu deutlicher Geltung bringt, was in dem Begriff der Erbsünde mit Recht beabsichtigt worden ist. Denn die Annahme Luther's, daß die Lehre von der Erbsünde in der heiligen Schrift offenbart sei, beruht auf unrichtigen Erklärungen einzelner Aussprüche. Daß das individuelle Bekenntniß in Ps. 51, 7 keine allgemeine Lehrwahrheit begründen kann, ist wohl außer Zweifel. Ferner bezieht sich das Prädicat

der Kinder des Zornes (Eph. 2, 3) auf das frühere active Sündigen derjenigen, welche jetzt als Christen die dem Zorne entgegengesetzte göttliche Gesinnung der Gnade auf sich beziehen dürfen (II. S. 147). Endlich ist die Augustinische Auslegung von Röm. 5, 12 bekanntlich falsch. Paulus sagt nicht, daß alle in der Person Adams gesündigt haben; und nach den grammatischen und rhetorischen Bedingungen seiner Rede liegt ihm dieser Gedanke ebenso fern, wie die Folgerung, daß alle Nachkommen Adams deswegen mit dem sündigen Hange und der höchsten Schuld behaftet in das individuelle Leben eintreten. Was Paulus wirklich gedacht hat, indem er jenen Satz und den parallelen in V. 19 schrieb, darüber sind nicht nur die Ausleger noch immer uneinig, sondern es kann vielleicht überhaupt nicht deutlich gemacht werden. Dann kann jedoch das Dogma von der Erbsünde gerade nach der theologischen Norm der alten Schule nicht aufrecht erhalten werden. Denn die Dogmen sind auf deutliche Aussprüche in der heiligen Schrift zu begründen. Deutlich aber ist in der Darstellung des Paulus vielmehr der Umstand, daß er von Uebertragung der Sünde und von Vererbung des Hanges durch die natürliche Erzeugung kein Wort sagt.

Hingegen spricht es Paulus klar aus, daß in Folge der Einen Uebertretung Adams durch göttliches Urtheil das Sterben für alle Nachkommen Adams als ein Verhängniß geordnet ist, welches den Werth eines Strafurtheils hat. Das Sündigen der Einzelnen findet dann nach der Erklärung des Paulus statt, indem schon jenes Todesverhängniß für alle Einzelnen in Kraft des göttlichen Urtheils giltig ist[1]). Denn, wie Paulus hinzufügt, der Tod würde als Folge des activen Sündigens jedes Einzelnen gelten müssen, wenn dasselbe in allen Fällen die Uebertretung göttlichen Gebotes oder Verbotes wäre; diese Art aber hat das Sündigen nicht in der ganzen Epoche, welche der mosaischen Gesetzgebung vorausging; also hängt das Sterben aller Menschen jener Epoche nicht von ihrem eigenen Sündigen ab. Nun ist aber, wie Paulus annimmt, das Sterben jedenfalls Folge der Sünde; wenn es nicht von der eigenen Sünde herbeigeführt ist,

1) Vgl. Dietzsch, Adam und Christus S. 68 ff. Der Relativsatz ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον geht auf θάνατος. Die Präposition ist hier ebenso gebraucht, wie Hebr. 9, 15; 1 Thess. 3, 7; 2 Kor. 7, 4; 9, 6; Eph. 4, 26.

so ist es durch fremde Sünde verschuldet; als solche kann nach der biblischen Urkunde nur die Uebertretung Adams in Betracht kommen; also ist das Todesverhängniß aller Menschen von der Sünde Adams abhängig. Paulus denkt nun aber auch das Verhältniß zwischen dieser Ursache und jener Wirkung nicht so, daß es durch die Ordnung und den Zusammenhang der natürlichen Abstammung vermittelt wäre, denn er denkt als Mittel die positive göttliche Anordnung (V. 16). Es fragt sich aber, ob nicht doch nach anderer Rücksicht auch im Sinne des Paulus daneben an die Uebertragung des sündigen Zustandes vom Stammvater auf die Nachkommen gedacht werden müßte. Er bezeichnet nämlich die einzelne active Uebertretung Adams so, daß mit ihr die Sünde in das Menschengeschlecht eingetreten sei. Mit der Sünde meint er eben die Gesammterscheinung, und bezeichnet danach die erste Handlung sündiger Art als solche, daß in ihr der Gesammtzustand begonnen hat, welcher in den späteren Erscheinungen des allseitigen Sündigens deutlich wahrnehmbar ist. Allein er spricht es doch eben nicht aus, daß die Sünde, welche im umfassenden Sinne im ersten Acte des Sündigens wirklich wird, anders als durch das active Sündigen aller Nachkommen allgemein wird. In den folgenden Sätzen wird auch immer nur die Verbreitung des Todesverhängnisses mit der Uebertretung Adams in Verbindung gesetzt, bis endlich allerdings in dem abschließenden V. 19 von dem Sündenstande der Vielen die Rede ist, welcher in dem Ungehorsam Adams enthalten sein soll.

So wie sich dieser Vergleichungssatz als Erklärung zu der vorangehenden Vergleichung (V. 18) verhält, drückt er in seinen beiden Gliedern nothwendig ein anderes Verhältniß aus, als welches in V. 18 ausgesprochen ist. Hier ist die Rede von den Wirkungen des Todes und denen des Lebens, welche von Adam und von Christus auf alle Menschen ausgegangen sind und ausgehen sollen. Dieser Gedanke also kann in V. 19 nicht wiederholt sein. Schon deshalb ist es falsch, daß Dietzsch κατεστάθησαν mit „gemacht werden" übersetzt, und falsch ist überdies, daß er demgemäß das zweite Glied auf die Vollendung der moralischen Gerechtigkeit deutet, welche die Gläubigen als zukünftige Folge ihrer Einheit mit Christus erfahren. Denn das Futurum drückt nur die logische Nothwendigkeit der Folgerung aus der Analogie der verglichenen Thatsachen aus, und die Gerechtigkeit der Vielen ist

die durch das Urtheil Gottes begründete Gerechtigkeit im Glauben. Zur Erklärung von V. 18 dient nun V. 19 so, daß die Wirkungen des Todes und des Lebens von Adam und von Christus gemäß dem ausgehen, was als Werthinhalt des Ungehorsams Adams und des Gehorsams Christi abgesehen von jenen Wirkungen feststeht. Der Werthinhalt des Gehorsams Christi ist die Hinstellung seiner Gläubigen als Gerechte durch das Urtheil Gottes und für das Urtheil Gottes (II. S. 327). Hienach kann nun auch der Sinn des ersten Satzgliedes gewonnen werden. Der Werthinhalt des Ungehorsams Adams besteht darin, daß seine Nachkommen durch das Urtheil und für das Urtheil Gottes als Sünder hingestellt werden. Durch die ausgesprochenen Beziehungen beider parallelen Verhältnisse wird zunächst die Wahl zwischen den möglichen Bedeutungen von καθιστάναι erspart, welche Dietzsch unterscheidet (als etwas darstellen oder erweisen, als etwas behandeln, eine Stellung anweisen, zu etwas machen). So wie Gott urtheilt, daß die Gläubigen gerecht sind, aber für ihn, so ist damit ausgeschlossen, daß dieses Verhältniß blos scheinbar und nicht wirklich sei. Wenn Gott also in der Zusammenfassung der Nachkommen Adams mit dem Stammvater durch das Verhängniß des Todes urtheilt, daß alle Menschen Sünder sind, so sind sie für ihn mit diesem Prädicate nicht blos scheinbar, sondern wirklich behaftet. Als das Merkmal für die Richtigkeit dieser Combination gilt dem Paulus die Thatsache des Todesverhängnisses über die Menschen durch göttliches Urtheil, ehe sie selbständig gesündigt haben. Wenn nun die Regel beachtet wird, daß das Sterben ein Merkmal des Sündenstandes ist, so könnte das menschliche Urtheil gebildet werden, daß Gott durch die Verhängung des Todes vor dem eigenen Sündigen eines Jeden auf die Nachkommen Adams nur den Schein werfe, als ob sie Sünder wären. Aber das menschliche Urtheil kommt hiebei nicht als maßgebend in Betracht; hingegen bedeutet die uns wahrnehmbare Verhängung des Todes vor dem eigenen Sündigen eines Jeden, daß durch das Urtheil Gottes die Nachkommen Adams für das Urtheil Gottes wirklich als Sünder hingestellt sind. Indem eben diese Zusammenfassung der Nachkommen mit dem Stammvater durch Gottes Urtheil für Gottes Urtheil gilt, so ist zu beachten, daß sie uns nicht weiter offenbar ist. Sie soll von uns weder als

nichtiger Schein beurtheilt, noch durch die Hypothese der natürlichen Forterbung der Sünde enthüllt werden.

Auf diese Auslegung der mosaischen Urkunde ist Paulus offenbar durch seine Deutung der Rechtfertigung durch Christus geführt worden. Allerdings ist die Episode im Römerbrief so angelegt, daß er die Ordnung der Rechtfertigung durch Christus durch die Analogie derselben mit der Ordnung des Todes in Adams Geschlecht erläutern will. Aber genetisch hat ohne Zweifel das umgekehrte Verhältniß obgewaltet, daß die Schriftauslegung des Paulus über Adam durch die Analogie seiner Ueberzeugung von dem Werthe Christi hervorgerufen worden ist. Das ist nicht nur deshalb anzunehmen, weil die Schätzung Christi der allgemeine Erkenntnißgrund für alles ist, was in die religiöse Weltanschauung der Apostel einschlägt, sondern auch deshalb, weil die Vorstellung von der Rechtfertigung in Christus ebenso deutlich ist wie die Vorstellung von der Sünderstellung der Menschen in Adam undeutlich. Daß Gott die mit Christus zusammengefaßte Gemeinde durch sein Urtheil und für sein Urtheil als gerecht setzt, ist zugleich auch für den christlichen Glauben offenbar, sofern derselbe seine Art nur auf Grund dessen hat, daß Gott in Christus die Gläubigen als gerecht für ihn selbst beurtheilt. Daß hingegen Gott die Nachkommen Adams, ehe sie selbständig gesündigt haben, indem er den Tod über sie verhängt hat, für sich selbst als Sünder beurtheilt, bleibt vorläufig dunkel und unaufgeklärt, wenn nicht noch ein Schlüssel zu diesem Gedanken von anderer Seite her aufgefunden werden kann. Die Richtigkeit des ersten Gedankens bedarf auch gar keiner Erläuterung durch die Analogie mit der adamitischen Menschheit. So gewiß also unsere Rechtfertigung durch Christus ein Datum unserer religiösen Ueberzeugung ist, so wenig eignet sich das von Paulus formulirte Geheimniß der göttlichen Beurtheilung der Nachkommen Adams als Sünder dazu, der Wahrheit der Rechtfertigung in Christus an Werth gleichgestellt zu werden. Indem endlich Paulus auch die Vererbung der Sünde durch die Erzeugung weder ausspricht noch andeutet, so bietet er keinen andern Grund für die Allgemeinheit der Sünde oder für das Reich der Sünde dar, als das Sündigen aller Einzelnen. Denn der sündige Hang, welchen er in sich als vorhanden entdeckt hat, indem das Verbot ihn zur ersten bewußten Thatsünde gereizt hat (Röm. 7, 7—11), wird von ihm selbst nicht

als angeerbt bezeichnet, und kann mit Fug und Recht als etwas Erworbenes verstanden werden.

Die Sünde ist kein Zweck an sich, kein Gut, da sie der Widerspruch gegen das allgemein Gute ist; sie ist kein ursprüngliches Gesetz des menschlichen Willens, da sie das widergöttliche Streben, Begehren und Handeln ist; sie wird im einzelnen Menschen zum Grundsatz der Willensrichtung, indem sie als Resultat einzelner Begehrungen und Neigungen sich fixirt. Denn als persönlicher Hang im Leben jedes Einzelnen entsteht sie, so weit unsere Beobachtung reicht, aus dem sündigen Begehren und Handeln, welches als solches seinen zureichenden Grund in der Selbstbestimmung des einzelnen Willens findet. Allein so wie die Sünde in jedem Einzelnen und in Allen da ist, findet sie durch die gesetzlichen Bedingungen des geistigen Lebens in den Einzelnen wie in ihrem gegenseitigen Zusammenhange den Stoff zu einem gesetzlichen Wirken, welches ihr an und für sich nicht zukommt. Dieses ist die Thatsache, welche die Lehre von der Erbsünde nur in übertreibender Weise und mit unrichtigen Mitteln der Erklärung zur Darstellung bringen will, indem sie als Probe für die Unfreiheit des Willens aufgestellt wird. Allein das „Gesetz der Sünde" im Willen folgt aus der nothwendigen Rückwirkung jedes Willensactes auf die Richtung der Willenskraft. Demgemäß erzeugt sich aus der ungehemmten Wiederholung selbstsüchtiger Willensbestimmungen der widergöttliche und selbstsüchtige Hang. Gemäß der unwillkürlichen Reflexbewegung, welche der nicht in der guten Richtung befestigte Wille auf die Erfahrung von Einwirkungen Anderer ausübt, pflanzt sich die Sünde von Einem zum Andern fort. Dabei ist nicht blos an die Erscheinungen der Nachgiebigkeit und Schwäche in der Nachahmung schlechten Beispieles zu denken, sondern auch an die Erscheinungen der Stärke in der leidenschaftlichen Abwehr von Unrecht, welche selbst wieder das berechtigte Maß des Handelns verfehlt. Beide Formen von Versuchung zur Sünde sind von Jesus und Paulus in den Warnungen vor *σκάνδαλον* berücksichtigt. Unter diesem Titel ist vorausgesetzt, daß derjenige, dem die Handlungsweise eines Andern zur Falle wird, in der er sich selbst verfängt, noch nicht die entsprechende sündige Absicht in sich entwickelt hat. Dieses gilt sogar insofern, als die Handlungsweise und das Schicksal Jesu selbst, indem ihm kein richtiges Verständniß von seinen Anhängern wie

von seinen Gegnern entgegengebracht wird, ihnen ein Anlaß wird, in sündhafter Weise an ihm irre zu werden oder sich gegen ihn zu entscheiden (Mc. 6, 3; 14, 27. 29; Mt. 11, 6; 15, 12; 17, 27; Gal. 5, 11; 1 Kor. 1, 23; Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 8). Unter dieser Form also giebt der Unschuldige den Anstoß zur Vollendung der Sünde, welche erst durch ein abgestuftes Maß von Unwissenheit und Eigensinn soweit vorbereitet ist, daß der Anstoß zur Sünde genommen wird. Umgekehrt ist die unbedachte und fahrlässige Art, in welcher man sich gegen Andere beträgt, für diese der Anlaß zur Sünde, sei es in der schwachen Nachgiebigkeit (Mt. 16, 23; Mc. 9, 42; 1 Kor. 8, 13; Röm. 14, 13. 21; 16, 17; Apok. 2, 14), sei es in der leidenschaftlichen Abwehr (2 Kor. 11, 29). In jenem Falle verfällt man der Gefahr, gegen seine Ueberzeugung zu handeln, und dadurch Sünde zu begehen (Röm. 14, 23). Aber auch im andern Falle ist mit dem ersten Schritte die Gefahr selbstsüchtigen und lieblosen Hanges angezeigt, wenn nicht die sittliche Aufmerksamkeit dagegen gehandhabt wird (1 Joh. 2, 10). Das Gewebe aller der sündigen Wechselwirkungen, welche den selbstsüchtigen Hang eines Jeden voraussetzen und wiederum steigern, ist mit dem Titel der Welt bezeichnet, welche in dieser Beziehung nicht von Gott, sondern ihm entgegengesetzt ist. An diesem Gewebe braucht eben nicht jeder mit einem Beitrage von Bosheit und Lüge betheiligt zu sein, da der selbstsüchtige Hang auch an die Werthschätzung particularer Güter, an den Familiensinn, den Standesgeist, den Patriotismus oder an die kirchliche Confession sich anknüpfen kann. Denn die rechtlich verfaßte und durch Parteisucht heimgesuchte Kirche ist überhaupt nicht das Reich Gottes; die Rechtsordnung der Kirche ist nicht die christliche Religion, sondern gehört zur Welt, wie dieselbe vom Reiche Gottes zu unterscheiden ist (§ 35); und wenn man sich überzeugen will, wie nöthig es ist, die seit Chemnitz aus der Theologie verschwundene Lehre vom *σκάνδαλον* wieder einzuschärfen, so betrachte man einmal die gegenwärtige Lage der kirchlichen Parteien und ihre öffentlichen Organe unter diesem Gesichtspunkt.

42. Im Begriffe der Sünde wird die religiöse und die universell sittliche Beurtheilung dessen ausgeübt, was sonst nach rechtlichem oder particular sittlichem Maßstabe als Unart, vorsätzliches und fahrlässiges Unrecht, Verbrechen, Untugend, Schlechtig-

keit, Bosheit unterschieden wird. Hingegen der Begriff des Uebels, das auch Schleiermacher (I. S. 507) in die nächste ursächliche Verbindung mit der Sünde bringt und demgemäß in seinem ganzen Umfange als göttliche Strafe bezeichnet, hat an und für sich keine religiöse Beziehung. Was man Uebel nennt, wird gar nicht an einer Bestimmung unserer Unterordnung unter Gott, sondern immer an einem Anspruch unserer Freiheit gemessen. Denn indem wir unsere Freiheit in der Setzung und Ausübung unserer Zwecke erleben, so bedeutet das Uebel den ganzen Umfang möglicher Hemmungen unserer Zweckthätigkeit. Indem dieselben ebenso von Naturereignissen wie von dem Willen der Menschen ausgehen können, so hat Schleiermacher die Uebel in gesellige oder unmittelbare, und in natürliche oder mittelbare eingetheilt. Ich lasse zunächst die begleitenden Prädicate dieser Unterscheidung bei Seite, weil sie durch die Combination der Begriffe Uebel und Sünde hervorgerufen sind, welche ich beanstande. Allein die beiden Arten des Uebels, welche Schleiermacher annimmt, sind nicht coordinirt. Denn alles gesellige Uebel entspringt aus dem Willen der Anderen nur, indem es durch deren Naturorganismus auf uns wirkt. Wenn der Haß und die Verläumdung Anderer nicht Naturereignisse würden, würde gar kein geselliges Uebel zu Stande kommen. Also das Uebel ist immer Naturereigniß; die Specification knüpft sich daran, daß es als Hemmung unserer Freiheit einmal blos aus mechanischen Ursachen, im andern Falle auch aus dem Willen hervorgeht. Aber bei dieser Art des Uebels wird man nicht blos den Willen der Anderen, sondern auch den eigenen als Grund möglicher Freiheitshemmungen, und zwar in den beiden Formen der Absicht und der Fahrlässigkeit ansehen müssen. Denn die eigene Freiheit wird durch Naturereignisse gehemmt nicht nur, indem Andere oder der Mensch selbst wollen, was sie nicht sollen, sondern auch, indem sie nicht wollen, wann sie etwas bestimmtes Gutes wollen sollen. Die Krankheit, die jemand selbst sich geflissentlich oder fahrlässig zuzieht, ist nicht minder im Willen begründet, wie eine vorsätzliche oder unabsichtliche Verletzung unserer Gesundheit oder unserer Ehre durch einen Andern. Uebel also ist im Allgemeinen ein Naturereigniß, welches uns im Gebrauche unserer Freiheit, in der Setzung und Erfüllung unserer Zwecke hemmt. Es hat seinen Ursprung entweder blos in Naturursachen, und ist deshalb bei dem Mangel eines Zweckes zufällig,

oder es hat seinen Grund in dem Willen. In dieser Art des Uebels ist entweder der eigene oder fremder Wille entweder mit Absicht oder mit Fahrlässigkeit wirksam. Das gesellige Uebel ist also nur ein Theil, wenn auch ein sehr ausgedehnter Theil dieser zweiten Klasse von Uebeln.

Aus der Beziehung des allgemeinen Begriffs von Uebel auf die Hemmung unserer Freiheit folgt, daß jener Begriff immer nur von unserem Urtheile abhängig ist. Dadurch wird die Distinction Schleiermacher's zwischen mittelbarem und unmittelbarem Uebel ungiltig. Die aus mechanischen Ursachen entspringenden, also die natürlichen Uebel sollen nach ihm deshalb als Uebel gelten, weil die Welt dem Sünder anders erscheine, als dem ursprünglich vollkommenen Menschen. Allein in dem Urtheil, ein nicht verschuldeter Brand oder eine Wasserfluth, welche unser Eigenthum zerstört, seien Uebel, wirkt weder die Sünde noch die Vergleichung mit der ursprünglichen Vollkommenheit der Menschen, sondern die Voraussetzung, daß ich des Eigenthums nicht blos zur Erhaltung des Lebens, sondern auch zu einer gemeinnützigen Thätigkeit in meinem Berufe bedarf. Nicht anders beschaffen ist das gesellige Uebel, z. B. die Verläumdung. Von ihr fühlt man sich auch nur durch Vermittelung eines Urtheils in seiner Freiheit gekränkt, da man ja auch urtheilen kann, daß die Verläumdung durch verächtliche Menschen unsere Freiheit und Ehre nicht hemmt. Die subjective Bedingtheit des Begriffs vom Uebel aber macht sich auch bei den Fällen der ersten Klasse darin geltend, daß der Eine zufällige körperliche Leiden als Uebel empfindet, welche der Andere durch Gewohnheit oder durch Anstrengung des Willens nicht mehr als Hemmungen seiner Freiheit erfährt. Also materiell identische Ereignisse können dem Einen als Uebel gelten, dem Andern nicht. In die gewöhnliche Beurtheilung der Uebel reicht endlich die Distinction zwischen verschuldeten und unverschuldeten Uebeln hinein, und zwar so, daß jede der beiden Hauptklassen dadurch berührt wird. Uebel aus mechanischen Ursachen sind theils unverschuldet, theils verschuldet, wenn man urtheilt, daß man die dagegen möglichen Schutzmittel nicht angewendet hat. Die Uebel aus dem eigenen Willen sind immer verschuldet, sofern man hiemit blos die Herkunft derselben, nicht aber den sittlichen Werth der Handlungen bezeichnet, welche das Uebel hervorrufen. Denn sie sind zugleich sittlich unver-

schuldet, wenn man zur Fahrlässigkeit im Schutze seiner Gesundheit durch den Beruf, z. B. den Kriegsdienst genöthigt ist, oder wenn man den Haß anderer Menschen gerade durch Wahrhaftigkeit und Vertheidigung des Guten auf sich zieht. Die Uebel, die man selbst sich zuzieht, werden ferner als sittlich verschuldet beurtheilt, wenn man seine Gesundheit durch Völlerei zerstört, oder die Feindschaft der Anderen durch Kränkung ihrer Rechte hervorgerufen hat. Es kommt nur hiebei darauf an, daß man überhaupt im sittlichen Urtheil geübt ist. Im entgegengesetzten Falle wird eben die Distinction zwischen sittlich unverschuldetem und verschuldetem Uebel nicht vollzogen. Aber auch das Urtheil, daß man gewisse Uebel selbst sittlich verschuldet habe, hat an sich keine Beziehung auf die religiöse Selbstbeurtheilung, da die Schuld in diesem Falle lediglich daran bemessen wird, daß der eigene Wille durch Begehen oder Unterlassen die Ursache oder Mitursache von Freiheitshemmungen ist, welche er selbst erfährt.

Also der Begriff des Uebels hat kein directes Verhältniß zum Begriff der Sünde. Es ist kein religiöser Gedanke wie diese. Denn der Begriff der Sünde richtet sich nach der Vergleichung mit Gott, dem man zu Ehrfurcht und Vertrauen verpflichtet ist, und nach der religiösen Schätzung des allgemeinen Sittengesetzes, der des Uebels nach dem relativen Maße der Freiheit der Einzelnen. Ja der Begriff des Uebels ist so relativ, daß Uebel zu Gütern oder zu Mitteln des sittlich Guten gemacht werden können, was niemals von der Sünde gilt. Denn die Hemmungen, welche die Natur in einem Theile der Erdoberfläche der Lebenserhaltung des Menschen und seinem Triebe nach Genuß der Naturgegenstände bereitet, sind der Anlaß zu derjenigen reichern und gesteigerten sittlichen Entwickelung der Menschheit, welche unter der Gunst der umgebenden Natur nicht erreicht wird. Ebenso werden die von der Gesellschaft ausgehenden Hemmungen, durch welche der Mensch erzogen wird oder sich erziehen läßt, in Wohlthaten umgesetzt. Diese Erfahrungen wären nun gar nicht möglich, wenn das Uebel eine ebenso deutlich und objectiv bestimmte Größe wäre, wie die Sünde. Sofern jedoch eine Beziehung zwischen beiden obwaltet, wird dieselbe nur indirect und wird quantitativ beschränkt sein. Die alte Theologie hat sich dieser Betrachtungsweise nicht verschließen können. Denn obgleich man von vorn herein alle Uebel als göttliche Strafen auf die Sünde

bezog, und den Umfang beider gleich setzte, so hat man doch anerkennen müssen, daß für die Gläubigen nicht nur der Strafwerth der Uebel wegfällt, sondern auch der Tod nicht mehr die Bedeutung eines Uebels, sondern die eines Befreiungsmittels habe (S. 43). Schon diese Ausnahme erlaubt nicht, die objective Auffassung des Zusammenhanges von Sünde und Uebel als die Regel festzuhalten; und die Umkehrung der Uebel in Güter trifft nicht blos bei den Wiedergeborenen im christlichen Sinne, sondern schon bei jedem energischen und wahrhaften Charakter ein. Indem vielmehr feststeht (S. 45), daß das specifisch religiöse Schuldgefühl dazu gehört, wenn ein Uebel, das uns trifft, als göttliche Strafe beurtheilt werden soll, so entscheidet sich hieran, daß mit Unrecht das Uebel in seinem ganzen Umfange der göttlichen Strafe gleichgesetzt wird.

Schleiermacher hat diese Verhältnisse nicht aufgeklärt, sondern sie getrübt durch die eigenthümliche Mischung selbständiger Beobachtung, die doch nicht weit genug geht, und gefälliger Anbequemung an das Ueberlieferte. Er hat auf den relativen Charakter wenigstens des natürlichen Uebels hingewiesen, obgleich auch das gesellige an dieser Art theilnimmt. Er begründet jenes Urtheil hauptsächlich darauf, daß das natürliche Uebel aus dem Gegensatze zwischen der Welt und dem Menschen hervorgehe, welcher ursprünglich als Reiz für die Thätigkeit des Gottesbewußtseins und des sittlichen Entschlusses bestimmt war, aber jetzt durch die Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins in der Sünde zu Lebenshemmungen führt. Denn Schleiermacher adoptirt übrigens in ganz schrankenloser Weise die alte Lehre, daß alles Uebel Strafe der Sünde sei, in dem Sinne, daß es durch Gottes Fügung in der allgemeinen Weltordnung mit dem Bösen verbunden wird. Er modificirt die Bedeutung dieses Satzes nur dahin, daß das Ganze des Uebels sich auf die Sünde als Gesammtthat des Menschengeschlechtes beziehe und hiemit sich decke. Denn es sei jüdischer und heidnischer Irrthum, den schon Jesus abgewiesen hat, daß in jedem Einzelnen das Maß des Uebels dem der Sünde entspreche (I. S. 507). Gegen diese Darstellung wende ich ein, daß das Eintreten der allgemeinen Sünde keineswegs dahin gewirkt hat, die ursprüngliche Bestimmung des Gegensatzes zwischen der Welt und uns, nämlich als Hemmung und doch zugleich als Reiz zur Freiheitsentwickelung zu dienen, aufzuheben und außer

Wirkung zu setzen. Daraus folgt also, was schon festgestellt ist, daß die Begriffe Uebel und Sünde an sich nicht zusammengehören. Allerdings wird nicht blos in der hellenischen und der hebräischen, sondern auch in der christlichen Religion darauf gerechnet, daß mit der entgegengesetzten religiösen und sittlichen Haltung der Menschen eine entgegengesetzte Stellung zur Welt d. h. Herrschaft über dieselbe oder Hemmung durch dieselbe verbunden sein wird, und zwar von Gottes wegen. Innerhalb des Christenthums ist das die antithetische Folgerung aus der Erkenntniß, daß das Gute als das Gesammtgefüge des Reiches Gottes der Endzweck Gottes in der Welt ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Vorstellung von göttlichen Strafen berechtigt und nothwendig. Allein die Anwendung dieses Begriffs in der Erfahrung ist nicht so einfach, wie es gemäß der ungesichteten theologischen Ueberlieferung erscheint. Denn eben das Uebel im Allgemeinen ist nicht als göttliche Strafe der Sünde am Einzelnen oder am ganzen Geschlecht erkennbar. Die Auffassung von Uebeln als Strafen ist vielmehr durch das specifisch religiöse Bewußtsein der Schuld bedingt; nicht blos durch das Urtheil, daß man sich eine Freiheitshemmung durch die eigene That zugezogen hat, sondern durch das Urtheil, daß diese That im Widerspruch gegen das göttliche Sittengesetz gestanden hat. Auch nur auf diesem Wege kann man den Zusammenhang von Uebeln in der Gesellschaft sich als Schuld anrechnen, indem man urtheilt, daß man durch sündiges Handeln diesen Zusammenhang theils mit hervorbringt, theils sich aneignet. Allein diese Zurechnung allgemeiner Uebel als eigener Strafe mag das individuelle Schuldbewußtsein noch so weit ausdehnen, so wird dadurch die behauptete Deckung zwischen Uebel überhaupt und Sündenstrafe doch nicht erprobt. Denn das Schuldgefühl ist freilich das zureichende Motiv, Uebel als Strafen für uns selbst zu beurtheilen, aber kein Gesichtspunkt dafür, Uebel, welche Andere erfahren, ihnen als göttliche Strafen anzurechnen. Nach dem Vorgange Jesu unterscheidet sich die christliche Weltanschauung von der in den vorchristlichen Religionen gerade dadurch, daß Uebel, welche Andere treffen, überhaupt nicht auf einen Zusammenhang mit deren Sünde beurtheilt werden sollen. Zerstörende Naturereignisse, wie Seuchen, Ueberschwemmungen, angeborene Gebrechlichkeit, oder auch kriegerische Gewaltthaten werden in den religiösen Weltanschauungen der alten Nationen objectiv als göttliche

Strafen beurtheilt, indem man sich durch solche Erfahrungen auch auf fahrlässige Verschuldungen gegen das Recht oder gegen die Cultuspflicht aufmerksam machen ließ. Jedoch in Folge ausdrücklicher Aussprüche Christi (Joh. 9, 1—3; Lc. 13, 1—5), lehnt man es in der christlichen Gesellschaft ab, sich von Anderen solche Uebel als besondere göttliche Strafen anrechnen zu lassen. Wenn der durch die Dogmatik übel berathene pastorale Eifer es unternimmt, solche Calamitäten als Anlässe zu Strafpredigten an die Gemeinde zu benutzen, so erregt er berechtigte Erbitterung, und begiebt sich unter das Urtheil Jesu: „Wenn ihr nicht euern Sinn ändert, so werdet ihr ebenso umkommen." Denn eben das Urtheil, daß diejenigen, welche von einer besondern Calamität betroffen werden, in besonderer Weise gesündigt haben, ist heidnischer und jüdischer Irrthum, und wenn es in der christlichen Gesellschaft vorgetragen wird, der Beweis eines Mangels an Sinnesänderung. Allerdings scheint die Geltung der göttlichen Teleologie es zu fordern, daß man, wenn auch nicht dem Uebel in jedem Falle, so doch einem besondern und auffallenden Uebel die Beziehung einer besondern göttlichen Strafabsicht beilege. „Allein wer hat des Herrn Sinn erkannt oder wer ist sein Rathgeber geworden?" Die christliche Weltanschauung wird in solchen Fällen vielmehr dadurch gewahrt, daß man aus dem Bewußtsein der Versöhnung die Folgerung zieht, daß Gott uns zur Geduld und Demuth und zur Erprobung des Gemeinsinnes erzieht, der den Christen ziemt [1]). Indem jedoch in dieser Weise der Begriff der Erziehungsstrafen in Gebrauch genommen wird, verzichtet man auf die indiscrete Anwendung des zweifelhaften Satzes, daß alle Uebel göttliche Strafen im Sinne des Verderbens seien.

Dieses dogmatische Vorurtheil, welchem sich zu entziehen auch Schleiermacher nicht vermocht hat, beruht darauf, daß der Versöhnung in der hergebrachten Dogmatik ein zu enger Spielraum beigemessen wird. Wenn man sie nämlich auf die Befreiung von der Schuld und von den Strafen der Sünde einschränkt, so wird entweder durch diesen Gedanken die Annahme gefordert, daß alle Uebel Strafen der Sünde waren und sind, oder er begründet für den Versöhnten nichts weniger als eine sichere und freie Haltung gegen alle Uebel des Lebens, namentlich

---

1) Geschichte des Pietismus II. S. 543. III. S. 68.

gegen solche, welche man sich erfahrungsmäßig nicht als Strafen zurechnen kann. Indem jene enge Deutung der Versöhnung aufrecht erhalten wird, so wird sie in praktischer Beziehung dahin führen, daß man sein Gemüth quält, alle Uebel sich als Strafe zuzurechnen, um nicht neben dem Bewußtsein der Versöhnung ein weit ausgedehntes Gebiet der Unfreiheit gelten zu lassen. In der Theologie ergäbe sich zugleich die entsprechende Behauptung, welche aus dem allgemeinen Begriffe des Uebels nicht bewiesen werden kann. Allein die Versöhnung ist nicht blos der Grund der Befreiung von der Schuld der Sünde und von den in irgend einer Weise verschuldeten Uebeln, sondern auch der Grund der Befreiung von der Welt und der Grund der geistigen und sittlichen Beherrschung der Welt. Man erreicht durch die Versöhnung auch eine Veränderung der Selbstbeurtheilung und der Stimmung sowie der ganzen Haltung des Charakters in Beziehung auf die unverschuldeten Uebel, welche daraus hervorgehen, daß der geschaffene Geist an das Gefüge des Naturzusammenhanges gebunden ist, des Naturzusammenhanges in dem Sinne, wie er thatsächlich auch die Bedingung des gesellschaftlichen Zustandes unter den Menschen bildet. Wegen dieser Abstufung der Wirkungen der Versöhnung darf oder muß vielmehr die in unserem gewöhnlichen Urtheil feststehende Abstufung zwischen den Uebeln auch für die christliche Weltanschauung und die Theologie angenommen werden, daß nur ein Theil derselben durch den Begriff der Strafe auf die individuelle und gemeinsame Sünde bezogen wird. Der angeführte Gesichtspunkt erwartet allerdings erst seinen Beweis. Aber er mußte hier geltend gemacht werden, theils weil dadurch die trotz der Dogmatik geläufige Unterscheidung zwischen dem Umfang der Strafe Gottes und dem der Uebel als richtige Voraussetzung bestätigt wird, theils weil die Bildung des theologischen Systems überhaupt durch die Rücksicht auf die Ideen des Gottesreiches und der Versöhnung bestimmt wird; sonst setzt man sich der Gefahr aus, falsche Prämissen zu stellen und in Hinsicht jener christlichen Hauptgedanken falsche Folgerungen zu erreichen.

Nach diesen Erörterungen über das Verhältniß zwischen Sünde und Uebel wird auch die religiöse und theologische Beurtheilung des Todes sich zu richten haben. Obgleich die alte Schule nach Anleitung des Paulus das allgemeine Todesgeschick als die objective Folge der ersten Sünde behauptet, so war sie durch die

Versöhnungsidee genöthigt hinzuzufügen, daß für diejenigen, welchen die Sünde vergeben ist, der Tod nicht mehr den Werth der Strafe hat, sondern als Mittel der Befreiung dient (S. 45). Das hat die vielsagende Bedeutung, daß in der religiösen Weltanschauung des Christenthums der Tod jedenfalls nicht als das höchste Uebel gilt, daß seine Beurtheilung in keinem directen Verhältniß zu der Art steht, wie auch der Versöhnte sich bewußt ist, Uebertretungen zu begehen, daß vielmehr das Verhängniß des Sterbens höchstens mit der Sündenmacht in Beziehung steht, welcher man in dem frühern Lebenszustand unterworfen war (Röm. 8, 10. 38). Für den Versöhnten giebt es keine Furcht vor dem Tode mehr, in welcher die vorchristliche Menschheit sowohl ihre Unfreiheit kundgiebt, als auch bezeugt, daß man eine Verwandtschaft zwischen der eigenen Sünde und dem Tode anerkennt (Hebr. 2, 15). Wenn man in der christlichen Theologie über den Tod zu sprechen hat, so hat man von jenen Beziehungen der authentischen christlichen Weltanschauung und nicht von den Eindrücken in den vorchristlichen Religionen auszugehen. Es ist hinzuzufügen, daß eben von der Gewißheit des ewigen Lebens aus, welche sich an die Versöhnung knüpft, das Sterben jedem Einzelnen zwar schwer genug erscheinen wird, aber nicht mehr als das reine Gegentheil des zweckvollen Lebens, in welchem man seinen Werth empfindet (Röm. 14, 8). Diese Betrachtungsweise der vorchristlichen Völker entspricht direct dem Mangel oder der Unsicherheit der Hoffnung auf die Herstellung des Lebens aus dem Tode. Durch die alttestamentlichen Vertreter der israelitischen Nation wird nun der Tod theils als ein natürliches Verhängniß betrauert, theils in Verbindung mit der Sünde gesetzt, sofern in beiden Fällen der Widerspruch gegen die religiöse Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott übel empfunden wurde. Die christliche Anschauung und diese alttestamentliche bilden also einen Gegensatz und schließen sich aus; sie sind ebenso selbständig gegen einander, wie die Religion der Versöhnung auch gegen die höchsten Proben alttestamentlicher Frömmigkeit, welche nach der Versöhnung ringt, sich abgrenzt. Denn eben von den Psalmisten wird das Todesverhängniß deshalb so schwer empfunden, weil sie in der israelitischen Religion zu einer höhern Schätzung der menschlichen Bestimmung angeregt worden sind, aber in ihr der Versöhnung mit Gott und der Welt nicht gewiß werden.

Es ist nun ein Fehler in der Theologie, welcher aus dem mechanischen Gebrauch der heiligen Schrift hervorgeht, daß man nicht die neutestamentliche Würdigung des Todes zur Begründung der Regel angewendet hat, sondern die alttestamentliche. Denn dadurch ist die christliche Beurtheilung der Sache in die Stellung einer Ausnahme von der Regel gedrängt worden. Dieses Verfahren ist ganz analog damit, wie man die rechtliche Vergeltung des menschlichen Handelns als die Regel der göttlichen Weltordnung aufgestellt, und die christliche Lebensordnung der Versöhnung und des Gottesreiches, welche gerade entgegengesetzter Art ist, auf dem Wege der Ausnahme an jene Regel angeknüpft hat (§ 33). Allerdings hat Paulus die Geltung des allgemeinen Todesschicksals von der Sünde Adams abgeleitet. Jedoch blos deshalb, daß dieser Gedanke von dem Apostel gebildet ist, eignet er sich noch nicht zu einer theologischen Regel. Er ist kein nothwendiges Element der christlichen Weltanschauung, welche den Tod vollständig correct dahin beurtheilt, daß er weder ein Hinderniß der Seligkeit noch ein Gegenstand der Furcht ist, wegen der Versöhnung durch Christus und wegen seiner Auferweckung. Ferner bedarf die christliche Weltanschauung als solche gar keines Urtheils über die Herkunft jenes Verhängnisses. Paulus hat auch seine Erkenntniß darüber nur als Folgerung aus dem Gesetze der Versöhnung und des ewigen Lebens mittels der Auslegung der alttestamentlichen Urkunde gebildet. Was sich aber der christlichen Weltanschauung nur als Folgerung anhängt, kann nicht den Anspruch machen, als theologischer Grundsatz dem Inhalte der christlichen Weltanschauung übergeordnet zu werden. Nun kommt hinzu, daß sich nicht Jeder von der Richtigkeit der von Paulus gewonnenen Ansicht über die Abhängigkeit des Todes von Adams Uebertretung wird überzeugen können. Sind solche deshalb weniger fähig, sich die aus der christlichen Versöhnung entspringende Beurtheilung des Todes anzueignen? Das kann nicht mit Recht behauptet werden. Vielmehr macht es für unser Urtheil, daß wir zwar sterben müssen, aber daß wir dem Herrn sterben (Röm. 14, 8), gar keinen Unterschied, ob wir jenes Schicksal als eine Ordnung der Natur oder als die Folge der Uebertretung Adams ansehen. Denn in beiden Fällen ist es ausgeschlossen, daß der Tod eine Folge unserer eigenen Sünde ist. Und hierauf kommt es an, wenn nicht die Erwartung des Todes doch in Collision mit

unserem Bewußtsein der Versöhnung kommen, wenn nicht die Furcht vor dem Tode fortbestehen und es zweifelhaft machen soll, daß er für die Versöhnten der Uebergang zu der Stufe des ewigen Lebens mit Gott ist, in welcher wir von der Last der Vergänglichkeit befreit werden.

Paulus hat übrigens seine Ansicht von dem Verhängniß des Todes über die Nachkommen Adams so ausgeprägt, daß sie der christlichen Anschauung, die er selbst in classischer Weise vertritt, nicht hinderlich wird. Wenn eben in den Angehörigen Christi keine Verdammniß ist, auch nicht die Verdammniß des Todes, so ist der Tod für sie nur eine Erscheinung ihres an den irdischen Leib geknüpften Lebens, so ist ihr Geist Leben, das dadurch nicht berührt wird (Röm. 8, 1. 10). Hiedurch ist eben die alttestamentliche Beurtheilung des Todes ausgeschlossen, daß er das Ende des persönlichen Lebens, die volle Zwecklosigkeit des geschaffenen Geistes sei. Es kommt aber für die Theologie darauf an, daß nicht dieses als die regelmäßige und allgemeine Bedeutung des Todes in Gottes Beschluß vorausgesetzt werde, da nichts als Gottes Beschluß und Ordnung theologisch festgestellt werden darf, als was an der ewig erwählten Gemeinde des Gottesreiches zur Anschauung kommt. Im umgekehrten Falle bringt es die Theologie nicht zur Erkenntniß der einheitlichen Weltordnung, sondern zur Behauptung von zwei einander folgenden und einander widersprechenden Beschlüssen Gottes, deren erster auf die allgemeine Verdammniß der Menschen zum Tode, deren zweiter auf die Herstellung eines Theiles der Menschen zum Leben gerichtet wäre, also das Gepräge eines Ausnahmebeschlusses haben würde. Zu solcher Darstellung giebt auch Paulus keinen Anlaß. Denn er erklärt, daß Gott Juden und Heiden zusammen in den Ungehorsam eingeschlossen hat, damit er sich ihrer aller erbarme (Röm. 11, 32). Wenn auch das Urtheil über die Juden von der bekannten Ansicht des Paulus über die Bestimmung des mosaischen Gesetzes abhängt, so kann das gleiche Urtheil über die Heiden auch nur aus der weiter greifenden göttlichen Absicht verstanden werden, welche bei der ursprünglichen Verhängung des Todes über die Menschen obwaltete. Indem also dieses als ein Mittel oder eine Voraussetzung der Gnade in der christlichen Offenbarung bezeichnet wird, so wird dadurch an die Hand gegeben, daß die richtige Erkenntniß

der vorausgehenden Verfügung Gottes im Zusammenhange mit seinem letzten Zwecke zu gewinnen ist.

Es ist bisher zugestanden worden, daß ein engerer Umfang der Uebel unter der Bedingung des religiösen Schuldgefühles auf die göttliche Absicht der Strafe zurückgeführt wird. Dieser Begriff erfordert jedoch eine nähere Bestimmung. Derselbe wird natürlich nicht gebildet, wo weder die Vorstellung einer göttlichen Leitung der Welt, noch die der göttlichen Auctorität des Sittengesetzes anerkannt wird. Indessen ist in den Culturreligionen die Betrachtung gewisser Uebel als göttlicher Strafen üblich. Diese Auffassung lehnt sich an die Vorstellung eines gegenseitigen Rechtsverhältnisses zwischen den Menschen und Gott an, welche bei Hellenen, Römern, Israeliten daraus entspringt, daß diese Völker den Staat auch im religiösen Sinn als das höchste Gut geschätzt haben. Obgleich nun die Aussprüche Christi (S. 338) davor warnen, daß man nach rechtlichem Maßstabe aus dem Grade des Uebels auf den Grad der Vergehung der von jenem Betroffenen schließe, so begnügt sich die alte Dogmatik, das Merkmal der Vergeltung als erschöpfenden Ausdruck für den Strafwerth eines Uebels hinzustellen. Wie oberflächlich diese Ansicht ist, kommt bei den Aufklärungstheologen an den Tag, welche, indem sie jene orthodoxe Vorstellung anzuerkennen bereit sind, dieselbe in der Erfahrung nicht bestätigt finden, und sich deshalb genöthigt sehen, auf sie zu verzichten, und den ganz anders beschaffenen Begriff der Erziehungsstrafen an ihre Stelle zu setzen (I. S. 403). Ist dieses Verfahren irrig, so ist es durch die Orthodoxie mitverschuldet, welche niemals nach dem rechtlichen Begriffe der Strafe gefragt, also denselben im christlichen Sprachgebrauch richtig zu bestimmen auch nicht vermocht hat. Nun ist die Strafe im rechtlichen Sinne eine Verminderung, welche die Macht der Rechtsgemeinschaft demjenigen auferlegt, der gegen die Rechtspflicht gehandelt hat, um die unumgängliche Geltung der Rechtsgemeinschaft für ihn zu constatiren (S. 235). Die christliche Religion aber ist keine Rechtsgemeinschaft zwischen den Menschen und Gott. Also ist die Anwendung des rechtlichen Begriffs der Strafe auf gewisse Uebel innerhalb unserer religiösen Weltanschauung nicht richtig.

Indessen ist diese Unklarheit nur deshalb eingetreten, weil auch die christliche Religion mit dem Recht dennoch eine gewisse

Analogie hat, welche nur nicht auf alle wesentlichen Merkmale des Rechtes sich erstreckt. Das Recht nämlich ist in allen Fällen zwar eine Schranke der persönlichen Freiheit, aber zu dem Zwecke, die sittliche Selbständigkeit jedes Einzelnen gegenüber allen Anderen zu sichern. In der Rechtsgemeinschaft hat jeder Einzelne sein Recht in der Ausnutzung aller erlaubten oder gesetzlich nicht verbotenen Mittel zur Entwickelung seiner sittlichen Persönlichkeit. Das persönliche Recht jedes Einzelnen hat also seinen Spielraum in dem Gebiete des Erlaubten, welches neben dem Gebiete des gesetzlich gebotenen und verbotenen Handelns übrig bleibt. Nun wird die Vorstellung eines Rechtes der Menschen in dem Verhältniß zu Gott nach der Rücksicht gebildet, was ihm von Gott erlaubt wird, um seine persönliche Eigenthümlichkeit gegenüber Gott zu bewähren. Auf den beiden Stufen der biblischen Religion tritt die Bestimmung deutlich hervor, daß man in der den Menschen durch göttliche Gnade verliehenen oder gestatteten Gemeinschaft ebenso den Genuß seiner selbständigen Persönlichkeit erstrebt, wie die Gottesidee hieran ihre eigentliche Form besitzt. In diesem Sinne heißt es, daß die Israeliten auf Grund der Erwählung durch Gott das Priesterthum besitzen, als das Recht Gott zu nahen; in diesem Sinne bilden die Dogmatiker die Vorstellung eines Rechtes der Gotteskindschaft für die durch Gottes Gnade in Christus Versöhnten. Vergleicht man die Bedingungen dieses Begriffes mit den Merkmalen des allgemeinen Rechtsbegriffes, so stimmen beide überein als Ausdrücke persönlicher Selbständigkeit. Aber das persönliche Recht in der Rechtsgemeinschaft bezieht sich an den Stoff der erlaubten Handlungen; das Recht der Menschen Gott gegenüber beruht auf der Form göttlicher Erlaubniß insofern, als der bestimmende Antrieb der göttlichen Gnade sich an die Freiheit wendet. In der Rechtsgemeinschaft ferner ist dasjenige, was persönliches Recht ist, das Gegentheil der rechtlichen Pflicht; in dem religiösen Verhältniß ist das Recht an Gott zugleich der Gesammtausdruck für die allseitige Verpflichtung gegen Gott. Endlich ist man in der Rechtsgemeinschaft seines persönlichen Rechtes sich bewußt in der Entgegensetzung gegen alle Anderen; das Recht des Priesterthums, beziehungsweise das Recht der Gotteskindschaft legt sich der einzelne Israelit oder Christ bei, indem er sich mit der ganzen Religionsgemeinde zusammenrechnet, und im Einklange mit ihr gestimmt und thätig ist. So wird

das Recht an Gott als Ausdruck persönlicher Selbständigkeit durch die Beziehungen der religiösen Unterordnung unter Gott compensirt.

Soll nun der im Rechtsgebiete heimische Begriff der Strafe auch auf dem Felde der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung Geltung finden, so ist oben (S. 337) aus der Bedeutung des Reiches Gottes als des göttlichen Endzweckes in der Welt gefolgert worden, daß im Allgemeinen die Erfahrung von Uebeln durch Gott an das böse Handeln geknüpft sein wird. Allein da eine Menge von Uebeln den Werth von Erziehungs- und Erprobungsmitteln hat, oder die Ehre des Martyrium mit sich führt, so kann im bestimmten Fall durch Urtheil Anderer nicht festgestellt werden, welche Uebel für Menschen die Bedeutung göttlicher Verdammnißstrafen haben. Deshalb war entschieden worden, daß nur jeder durch ungelöstes Schuldgefühl befähigt sein wird, wenn er überhaupt an Gott denkt, seinen Strafzustand als solchen zu erkennen und für sich festzustellen. Dieses wird nun bestätigt, wenn als göttliche Strafe die Verminderung des Rechtes der Gotteskindschaft angenommen wird. Zunächst ist diese Formel nur die christliche Specification des früher (S. 52) erörterten Begriffs der göttlichen Strafe als einer Erfahrung der Trennung von Gott. Denn der Unwerth der Trennung ist bemessen nach dem den Israeliten verliehenen Rechte, Gott zu nahen. Das Ergebniß der angestellten Untersuchung ist also vorbereitet durch die frühere Analyse der in der theologischen Ueberlieferung in Fluß gekommenen Deutungen der göttlichen Strafe. Zugleich aber dient das gegenwärtige Resultat in mehreren Beziehungen sowohl zur Bestätigung als zur Schärfung desjenigen, was für die Definition der Sündenvergebung beigebracht worden ist. Erstens wird durch den comparativen oder relativen Begriff der Verminderung des Rechtes der Gottesnähe oder der Gotteskindschaft die Annahme von abgestuften Strafzuständen insofern begründet, als es in den einzelnen Fällen leichter oder schwerer sein wird, die Gottesnähe oder die Gotteskindschaft wieder zu gewinnen. Jedenfalls ist entweder der Begriff göttlicher Strafen irrational, oder man hat auf die Annahme zu verzichten, daß alle Strafen Gottes objectiv gleich schwer sind, oder daß jede Sünde als solche der ewigen Verdammniß werth sei. Zweitens ergiebt sich aus jenem Begriff der göttlichen Strafe die Bestätigung dafür, daß

äußere Uebel nur unter dem Gesichtspunkte des subjectiven Schuldgefühls als göttliche Strafen erwiesen werden können (§ 10. 11). Denn das Recht der Gottesnähe oder Gotteskindschaft kann nicht als vermindert gedacht werden, ohne daß dieses auch in dem Bewußtsein desjenigen festgestellt wird, welchen es angeht. Der Eindruck einer Verminderung des Rechtes der Gotteskindschaft welcher eine Erfahrung von äußeren Uebeln als göttliche Strafe auffassen läßt, ist das Gefühl der von Gott trennenden Schuld. Also folgt auch aus dem aufgestellten Begriff der göttlichen Strafe die Richtigkeit der früher angestellten Betrachtungen. Drittens ergiebt sich, daß das ungelöste Schuldgefühl nicht sowohl ein Strafzustand neben anderen, sondern diese Sache selbst ist, wozu sich alle äußeren Strafübel nur als begleitende Umstände verhalten. Schon in der alten theologischen Schule hat man behauptet, auch das Schuldgefühl gehöre zu den göttlichen Strafen; indessen konnte diese Annahme mit den Erkenntnißmitteln, auf die man sich beschränkte, nicht bewiesen werden. Wenn aber die Rechtsverminderung auf dem Rechtsgebiete schon in dem Aussprechen der Verurtheilung zu einer Strafe und nicht erst in der Vollziehung derselben durch Verminderung des Eigenthums oder des Freiheitsgebrauches des Verurtheilten besteht, so wird die göttliche Strafe gerade in dem Schuldbewußtsein, als dem Ausdruck der Verminderung der Gottesnähe oder Gotteskindschaft ihren Bestand haben.

Von diesen Ergebnissen fällt noch ein Licht auf die Deutung des Todeszustandes der Menschheit in der Episode des paulinischen Römerbriefes. Es mußte bisher unerledigt bleiben, inwiefern Gott die Nachkommen Adams in der Todesverfügung, die er vor deren Sündigen getroffen hat, im Verhältniß zu sich als Sünder hinstellt (S. 329). Indem diese Verfügung nicht einen bloßen Schein mit sich führen kann, so mußte doch auf die genauere Bestimmung der Sache verzichtet werden, welche durch die dem Sündigen der Einzelnen vorausgegangene Verfügung des allgemeinen Sterbens angedeutet ist. Wird nun dieses Verhängniß Strafurtheil genannt, so gilt es die Probe, ob nicht damit gemeint ist, daß Gott in der vorausgehenden Verfügung des Todes über Adams Geschlecht, abgesehen von der sinnlichen Seite der Todeserfahrung, den Beschluß ausgeübt hat, daß diese Menschheit nicht zur Gottesnähe und Gotteskindschaft gelangen, sondern in

dem ungelösten Schuldbewußtsein von Gott fern bleiben soll. Das wäre auch die Meinung in dem Satze, daß Gott in dem Ungehorsam des Stammvaters die vielen Nachkommen durch sein Urtheil und für sein Urtheil als Sünder dargestellt hat, d. h. als solche, welche keine eigentliche Gemeinschaft mit Gott haben sollen. Diese Vermuthung wird durch die parallele Aussage über die Bedeutung des Gehorsams Christi bestätigt. Denn die in dieser Größe ausgedrückte Beziehung der Gerechtfertigten zu Gott ist nach 1 Petr. 3, 18 keine andere als die der erlaubten Annäherung an Gott. Also der Strafzustand der ganzen vorchristlichen Menschheit, welchen Paulus in dem vorausgehenden Todesverhängniß erkennt, und welchen er als das Gegenbild aus den Bedingungen der Rechtfertigung in Christus gefolgert hat, bedeutet die Fernhaltung jener Menschheit von der Gemeinschaft mit Gott, welche erst durch Christus herbeigeführt werden sollte. Obgleich nun die Beurtheilung der israelitischen Religionsgemeinschaft, welche Paulus in seiner bekannten Ansicht über die Bestimmung des mosaischen Gesetzes hinzufügt, schon durch die Vergleichung des Hebräerbriefes erhebliche Berichtigung erfahren muß, so ist doch die Fernhaltung des Heidenthums von der Gemeinschaft mit Gott eine thatsächlich richtige Beobachtung. Das Besondere daran liegt also nur darin, daß Paulus die darauf gerichtete Absicht Gottes mit dem Verhängniß des Todes über Adams Nachkommen combinirt, und daß er einen allgemeinen Strafzustand behauptet, welcher der eigenen Verschuldung der Einzelnen vorhergeht. Das ist mindestens ungenau, da die selbständige Verschuldung dazu gehört, um durch das subjective Schuldbewußtsein auch ein allgemeines Uebel als Strafe für sich selbst anzuerkennen. Man wird jedoch um so weniger Grund haben, diese Bemerkungen als Verstoß gegen den unzweifelhaften Sinn der paulinischen Episode zurückzuweisen, da Paulus selbst bei anderer Gelegenheit in demselben Briefe die Entfremdung der heidnischen Menschheit von Gott wieder nur auf deren eigene Verschuldung zurückführt. Die eine wie die andere Darstellung ist ein Versuch, sich über ein geschichtliches Problem zu orientiren, welches gerade dem Heidenapostel sich aufdrängen mußte; die Verschiedenartigkeit der Lösung desselben durch den Apostel kann man ertragen, weil es sich nicht um den Inhalt der christlichen Religion, sondern um eine abgeleitete Frage handelt.

43. Die alte Schule erweckt mit ihrer Behauptung, daß alle Uebel göttliche Strafen seien, den Eindruck, als ob sie eine vollständige Einsicht in alle Theile der göttlichen Weltordnung besäße. Allein auch Schleiermacher hat seine Competenz als christlicher Dogmatiker überschritten, indem er zwar die distributive Erprobung jener Behauptung abwehrt, hingegen im Allgemeinen festgehalten hat, daß die Gesammtheit des Uebels in der Welt und die Sünde als Gesammtthat des Menschengeschlechtes sich decken. Diese Behauptung geht theils über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus, theils wird sie gerade durch die von Schleiermacher angeführte Rede Jesu über den Blindgeborenen ungiltig gemacht. Wir sollen eben als seine Jünger bei gewissen Uebeln gar nicht die Frage nach ihrem Zusammenhange mit der Sünde erheben. Der christliche Theolog als solcher ist aber auf diesem Punkte nicht anders gestellt, als jeder Christ. Diejenige Art von Allwissenheit, welche die alten Dogmatiker in diesem wie in so vielen Punkten thatsächlich in Anspruch nehmen, und welche von den dogmatisch verbildeten Gläubigen einem Theologen zugemuthet zu werden pflegt, dient immer nur dazu, das Christenthum in den Augen der Anderen zu compromittiren, welche ihm anhängen, aber nicht anstatt der Religion ein System von Worten eintauschen wollen. Die quantitative Deckung aller Uebel mit aller Sünde kann ein Theolog mit Gewissenhaftigkeit ebenso wenig behaupten, wie man die anderen in dieses Gebiet einschlagenden Meisterfragen mit wirklichem Erfolg beantworten kann. Wer weiß denn, unter welcher Bedingung Gott überhaupt die seinem Endzweck widersprechende Sünde als eine über die ganze Menschheit verbreitete Erscheinung zuläßt und erträgt, da es ja doch auch eine Ueberhebung wäre, mit Zwingli zu behaupten, daß Gott die Sünde in ihrem Gesammtumfange hervorrufe, als die nothwendige Voraussetzung der von ihm ewig beschlossenen Erlösung, und als das Gegentheil des Guten, an dessen Erfahrung die Erkenntniß des Guten und der Geschmack an ihm von den Menschen gewonnen werden soll. Wenn wir wissen, daß der Endzweck des Menschengeschlechtes oder das höchste Gut in der Hervorbringung des Gottesreiches erreicht wird, und wenn wir hierin die praktische Anweisung besitzen, welche jedem Christen zum Heile nothwendig ist, so haben wir uns jedes positiven Urtheils der Art zu enthalten, daß Gott die übrige Menschheit sei es als schuldige, sei es

als unschuldige verdammt habe; obgleich dieser Satz als die logische Kehrseite jener Ueberzeugung erscheint. Wir sind als Theologen berechtigt, die praktischen Bedingungen unseres geistigen und sittlichen Lebens, an denen die Werthschätzung seines Inhaltes und Zusammenhanges in der Welt hängt, aus der Erkenntniß des in der christlichen Religion offenbaren Wesens Gottes als logisch nothwendig zu erklären; allein keine Logik befähigt uns, die Beziehungen der scheinbar ziellosen und der wirklich zweckwidrigen Erscheinungen des Menschenlebens, welche das durchsichtige Gebiet unserer religiösen und sittlichen Aufgabe umgeben, durch die Behauptung der von Gott positiv verhängten ewigen Verdammniß aufzuklären (S. 125). Hingegen ist die prätendirte dogmatische Allwissenheit und Unfehlbarkeit, welche aus der rationalistischen Wurzel aller Orthodoxie hervorgeht, nur geeignet, sowohl die theologische Erkenntniß in die Irre zu führen, als auch den gesunden religiösen Sinn abzuschrecken, welcher, wie er sich auf die Erfahrung stützt, sich gegen solche dogmatische Satzungen auflehnt, die außer allem Verhältniß zu möglicher Erfahrung stehen.

Das Ergebniß eines einfachen Verstandesschlusses ist die Behauptung der Unendlichkeit der Sünde, welche auch in dem Falle gelten soll, daß sie durch die erlösende Gegenwirkung Christi aufgehoben wird. Wie schlecht begründet dieser Satz ist, erkennt man aus der Art, wie Thomas denselben einführt: „In der Sünde ist zweierlei enthalten, die Abwendung von dem unveränderlichen und unendlichen Gut, und deshalb ist die Sünde von der einen Seite unendlich. Andererseits enthält die Sünde die ungeordnete Hinwendung zum veränderlichen Gut, und in dieser Hinsicht ist die Sünde endlich, zumal auch weil die Zuwendung selbst etwas Endliches ist. Denn nicht können die Acte der Creatur als solche unendlich sein“ (I. S. 65). Thomas entscheidet sich für den Gebrauch der erstern Betrachtung, weil er zugleich den Unwerth der Sünde an der Verletzung der unendlichen Majestät Gottes abmißt, da ja in menschlichen Verhältnissen eine Beleidigung um so strafbarer ist, je größer derjenige ist, gegen den man sich vergeht. Diese Voraussetzung, welche auch für die protestantische Orthodoxie gilt, hat nun schon durch Duns (I. S. 74) die schlagendste Widerlegung gefunden. Denn entweder wird die Unendlichkeit der Sünde objectiv verstanden; dann ist man beim Manichäismus angekommen. Oder sie ist ein Eindruck subjectiver

Art; dann hat sie den Sinn, daß wir den räumlichen und zeitlichen Umfang und das Gewicht der Sünde in der Störung des ordnungsmäßigen Ganges der Menschengeschichte mit aller Anstrengung der Einbildungskraft nicht erreichen und mit aller Steigerung des eigenen Schuldbewußtseins nicht erschöpfend vorstellen können. Darum aber ist die Sünde als Product der beschränkten Kräfte aller Menschen doch beschränkt, endlich, und für Gottes Urtheil durchsichtig. Daß ferner jene thomistische Formel indirect in der leitenden Gedankenreihe des Paulus ausgedrückt und daß der über Adams Nachkommen verhängte Tod gleich dem ewigen Tode wäre, ist exegetisch nicht zu erweisen, und paßt nicht zu der Gesammtanschauung des Paulus. Denn er läßt aus den dem Tode verfallenen Nachkommen Adams die Gemeinde der zu Rettenden hervorgehen, für welche der Tod nur eine vorübergehende Erfahrung ist, und er behält vor, daß erst die Verweigerung des Glaubens an Christus für die, welche verloren gehen, den Tod zur endgiltigen Vernichtung steigert (Röm. 8, 10; 2 Kor. 2, 15. 16). Sofern die σωζόμενοι im Sinne des Paulus auf keiner Stufe ihres Daseins und in keiner Beziehung als ἀπολλύμενοι gedacht werden, so ist nichts weniger im Einklang mit seiner Auctorität als die Annahme des Wechsels in dem Rathschlusse Gottes, welche die lutherische orthodoxe Dogmatik begeht: Gott habe in Adam alle Nachkommen Adams für immer verdammt, und führe nachher um ihres Glaubens willen einige derselben zur Seligkeit. Indem der letztere Beschluß in die Ewigkeit zurückgeworfen wird, ergiebt sich der Satz, daß Gott ewig beschließt solche zu beseligen, welche er in zeitlichem Beschluß mit Adam für immer verdammt. Diesen offenbaren Widersinn nimmt auch die reformirte Theologie auf sich, da die Abweichung, ob der vorhergesehene Glaube die Erwählung Gottes bedingt oder nicht, hiefür gleichgiltig ist. Wie eben Calvin theologisch von Luther abhängig ist, so hat er sich in diese Betrachtungsweise dadurch führen lassen, daß für Luther sowohl die Lehre von der Prädestination als die von der Erbsünde nur als die Proben für die Unfreiheit des menschlichen Willens Werth haben, und zwar als coordinirte Argumente, in voller gegenseitiger Unabhängigkeit. Weil es Luther durchaus fern lag, ein theologisches System unter dem Gesichtspunkte der Erwählungsidee zu entwerfen, so hat er sich begnügt, die Unfreiheit des Willens im Verhältniß zum Heile dadurch festzustellen, daß Gott

in einem ersten Beschlusse die ganze Menschheit unter die Erbsünde gestellt, und in einem zeitlich folgenden Beschlusse seiner geheimen Erwählung gemäß einen Theil der Menschen wieder in entgegengesetzter Richtung zur Seligkeit geführt hat. Wenn man so in der theologischen Erkenntniß verfahren zu dürfen glaubt, verhüllt man sich freilich den in der obigen Formel ausgedrückten Widerspruch. Aber auch Calvin hat sich nicht klar gemacht, daß schon seine Lehre von der providentia, geschweige die von der electio einen andern Begriff von der gemeinsamen Sünde erfordert, als welcher von Augustin her übernommen war. Gerade hieran kann man sich sehr deutlich machen, daß, wie ich anderwärts aus anderen Gründen bewiesen habe[1]), das theologische System Calvin's nicht aus dem Princip der Erwählungsidee entworfen ist.

Indessen bietet die Theologie des Mittelalters eine Reihe classischer Zeugnisse in der Richtung, daß der Begriff der Sünde auf die Erwählten oder auf die Erlösten nur in modificirter Weise bezogen werden darf, wenn die Einheit der religiösen Anschauung und der Zusammenhang des Systems gewahrt werden soll. In dieser Reihe hat den Vortritt Abälard, sofern er den Gedanken der Loskaufung von der Gewalt des Teufels als den Sinn der Erlösung durch Christi Tod mit der Behauptung widerlegt, daß die Prädestinirten, auf welche sich die Erlösung bezieht, eben wegen der göttlichen Erwählung niemals in der Gewalt des Teufels sich befunden haben (I. S. 49). Denn indem der Teufel den äußersten, nämlich den definitiven Grad der Sünde repräsentirt, können ihm diejenigen nicht zugerechnet werden, welche durch ewige Erwählung zu Gott gehören. Duns Scotus nimmt die von Thomas ganz richtig formulirte Ansicht an, daß die Sünde gemäß ihrer Entstehung aus dem geschaffenen Willen etwas Endliches ist, und fügt hinzu, daß die Behauptung einer innern Unendlichkeit derselben manichäisch sein würde. Indem aber Duns den Sprachgebrauch des Thomas so weit zugesteht, daß die Unendlichkeit der Sünde in einem gewissen äußerlichen Sinne wegen ihres Widerspruches gegen den unendlichen Gott behauptet werden möge, so erklärt er zugleich, daß die Strafe für Todsünde nur in dem äußerlichen Sinne unendlich heißen kann, wenn der Wille endgiltig in der Sünde verharrt, nicht aber deswegen, weil Gott

1) Jahrb. für deutsche Theologie XIII. S. 108.

die Sünde in keiner andern Weise strafen könnte (I. S. 74). Also der volle Umfang der Verdammungsstrafe wird von Duns blos für diejenigen vorbehalten, welche endgiltig in der Sünde verharren; die endlose Strafe, welcher dieselben verfallen, ist darum doch eigentlich nicht unendlich, weil auch der endgiltige Entschluß zur Sünde in der Schranke der Creatur bleibt. Um so deutlicher ist es, daß diejenige Sünde endlich ist, welche durch das an sich endliche Verdienst Christi Vergebung findet.

Es ist eine concretere theologische Anschauungsweise, in welcher folgende Erörterung von Joh. Wessel sich bewegt[1]). Im Anschluß an Jesaia 53, 4 erklärt er, daß der Schmerz, welchen Jesus als das Lamm Gottes auf sich genommen hat, das für uns bestimmte Strafleiden sei. Als solches sei es der von einem Jeden verschuldeten Strafe äquivalent. Aber wie eben die Strafe immer individuell verschuldet und nach dem Grade der individuellen Sündhaftigkeit zu bemessen ist, so richte sich auch die Absicht Jesu bei der Uebernahme des Strafleidens nach dem Maße der

1) De magnitudine passionum X. Hic dolor debitus noster dolor est, quem si vere agnus dei tollens peccata mundi pro nobis portavit, in tanta mensura portavit, quantus districto divinae iustitiae iudicio repositus pro omnibus omnium nostrum peccatis, quos redemit ex morte, languore et dolore. — Superat omnia divinarum legum necessitas, quibus statutum, nihil finaliter indecorum futurum in regno destinato. Non iam de suppliciis inferni quis obiiciat. Nullus enim per Christum redemtus unquam meruit tali supplicio cruciari, quia nullus redemtorum in illam obstinaciam obdurati cordis prolapsus est, sed infirmitate et ignorantia, non obdurata malitia contemtorum lapsorum in profundum. Licet igitur dicamus, multos mortaliter peccare in hac nostra humana infirmitate, nemo tamen per haec peccat usque ad mortem. Sunt igitur peccata nostra mortalia, sed non mortua, sicut nos mortales et non mortui. Quae autem mortalia tantum sunt, quanta poena divinis legibus reposita sit, non puto cuiquam notum esse mortalium. Iuste ergo in iudicio Iesus contra omnes perditos causabitur, tantam eius afflictionem pro eis assumptam, ut dei iudicio ad omnem poenam pro eorum peccatis abolendis sufficere iudicetur, et eos contempsisse. Praeterea pro singulis salvandis tantum obtulit deo, quantum pro illius voluit abolitione. Voluit autem, quantum apti. Apti autem, quantum mundi et conformes Christo. Intentio enim Christi erat individua, quia solis praedestinatis, et limitata, quia praecise tantum, quantum cuique in suum locum et ordinem.

Strafe, welche einem Jeden zukommt. Er werde im jüngsten Gerichte gegen alle Verdammten geltend machen, daß er so viel Leiden auf sich genommen habe, als nach göttlichem Urtheil zur Ablösung ihrer Strafen genügen würde; sie aber hätten ihn verachtet. Für die einzelnen Erwählten aber habe er nur so viel Leiden übernommen, als zum Ersatz der beschränkten Strafen dient, welche jedem derselben bestimmt wären. Allerdings entziehe sich die Abmessung dieser Bestrafung dem Blicke der Menschen. Aber eben keiner der Erlösten habe aus sich heraus die ewige Verdammniß verdient, da er nicht in die hartnäckige Sünde der Verächter der Gnade, sondern nur in die Sünde der Schwachheit und Unwissenheit verfallen ist, und da seine Todsünden nicht Sünden zum Tode sind. Diese Darstellung des Augustinianers sieht gänzlich von dem absoluten Strafwerth der Erbsünde ab, den er auch sonst nirgendwo behauptet[1]); sie ist vielmehr an dem Gedanken orientirt, daß jede Strafe sich nach der individuellen Verschuldung richtet und in quantitativer Uebereinstimmung mit derselben steht. Daraus folgert er, daß wenn Christus in seinem Leiden die allen Menschen, auch den Verdammten gebührende Strafe über sich genommen hat, er in seiner Absicht zu leiden die Strafquanta jedes Einzelnen unterschieden habe. Das ist freilich eine psychologische Gewaltsamkeit, deren Härte jedoch nur darauf hinweist, daß schon die allgemeine Absicht, Strafe anstatt Anderer zu tragen, an den qualitativen wie an den quantitativen Bedingungen dieses Begriffs scheitern wird. Aber es ist eine höchst bedeutsame Beobachtung biblischer Gedankenmotive, welche Wessel auf die Unterscheidung der Grade der Sünde führte, die die Möglichkeit der Erlösung theils zulassen, theils ausschließen. Aehnlich ist der von Staupitz[2]) eingeführte Unterschied zwischen dem, der eine Zeitlang ein Sünder ist, und deshalb eine Zeitlang gestraft wird, und dem, der allewegen ein Sünder ist, und allewegen gestraft wird. Für wen nun die Vorsehung gilt, da folgt, daß die Sünde des Erwählten zeitlich und nicht ewig, und demgemäß auch allein mit zeitlicher Pön

1) Vgl. den Art. über Wessel v. H. Schmidt in Herzog's RE. XVII. S. 742.

2) Von der Vollziehung ewiger Erwählung § 89—93. Opera ed. Knaake I. p. 156.

zu strafen ist, welche dann aber den Werth der Erziehungsstrafe hat, damit die Erwählten von ihren Flecken gereinigt werden.

An diese Theologen schließt sich Zwingli an, dessen Begriff von Vorsehung und Erwählung dem theologischen Typus von Staupitz näher steht, als dieses von Luther behauptet werden darf. Zwingli[1]) bestimmt bekanntlich den angeerbten Hang zu sündigen als Krankheit und nicht als Zustand persönlicher Schuld. Da er jedoch darin die Quelle und die Gesinnung aller Thatsünden erkennt, so ist er keineswegs der Meinung, daß dieser angeborene Zustand gleichgiltig gegen die Folge der ewigen Verdammniß sei. Aber indem er die Frage stellt, ob die Krankheit der Erbsünde alle Menschen den Strafen des ewigen Todes überliefere, so unternimmt er deren Lösung nur mittels der Wechselbeziehung zwischen Sünde und Erlösung. Er stellt dieselbe zunächst in der Art einander gegenüber, wie beides wahr sein soll, daß wir durch die Erbsünde sämmtlich verloren gehen, und daß wir durch das Mittel der Erlösung in die Vollkommenheit hergestellt werden. Der letzte Satz aber schränkt den ersten ein; der erste ist nur wahr, wenn man nicht auf die vorhandene Erlösung achtet; indem aber diese gegeben ist, irren diejenigen, welche wegen der Erbsünde allgemeine Verdammniß behaupten. Denn die Christenkinder haben an der Erbsünde keine Verdammniß. Sie sind vielmehr durch die Art, wie die Gnadenverheißung Gemeinschaft stiftet, Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens. Denn die Christgläubigen sind nur die erweiterte Gemeinde der Kinder Abrahams, Isaaks und Jakobs. Nun ergiebt sich in Hinsicht des letztern, den Gott vor seiner Geburt erwählt hat, daß ihn die Erbsünde nicht verdammen konnte. Denn wer Gott angehört, der steht zu Gott in Freundschaft; wenn diese gilt, so findet keine Verdammniß wegen der angeborenen Eigenschaften statt. Also unter dem Gesichtspunkt der ewigen Erwählung ist in der positiven Heilsgemeinschaft der angestammte sündige Hang an sich nicht Grund ewiger Verdammniß; er wird es erst dann, wenn man in selbständiger Uebertretung des Gesetzes, also durch eigene Schuld der Untreue gegen Gott sich den Untergang zuzieht. Indirect ist darin zugestanden, was von Wessel und Staupitz ausgesprochen wird, daß wer zu den Erwählten gehört, die Thatsünde nur in

1) De peccato originali declaratio. Opp. III. p. 631 seqq.

zeitlichem Maße oder in dem Maße der Unwissenheit ausübt; denn hierin erreicht man eben nicht den Grad der Verachtung des Heiles, oder der vorsätzlichen Untreue. Diese Betrachtungsweise ist allerdings mit der Augustinischen Darstellung der Erbsünde als des zureichenden Grundes der ewigen Verdammniß nicht verträglich. Wird also die Annahme einer Vererbung der Sünde überhaupt aufrecht erhalten, so kann dieselbe nur in der Weise Zwingli's verstanden werden.

Dasselbe Problem versucht Johann von Lasco durch die Annahme zu lösen, daß innerhalb der mit Adam verurtheilten Masse seiner Nachkommen die im Protevangelium den Menschen angekündigte Gnade Gottes von Anfang an durch Anrechnung der ewig beschlossenen Erlösung durch Christus solchen Menschen zu Theil geworden sei, welche nicht durch freiwillige Geringachtung Christus von sich abweisen, da derselbe sein stellvertretendes Leiden auch nicht für die übernommen hat, welche sich als seine Verächter erweisen. Deshalb rechnet Lasco nicht blos die Erbsünde von Adam her, sondern auch den Bestand der Kirche Gottes unter dem Merkmal des Glaubens an die verheißene Erlösung[1]).

Auf derselben Spur begegne ich endlich dem Lutheraner von Oettingen[2]); und zwar deswegen, weil derselbe in Uebereinstimmung mit mir den methodischen Grundsatz befolgt, daß der volle Umfang der Sünde nur im Verhältniß zum christlichen Heile erkennbar und im Widerspruch gegen dasselbe möglich ist. In dieser Richtung erreicht Oettinger nicht nur den Grundsatz, daß der Grad der Sünde danach verschieden sei, wie unter der Voraussetzung der Heilsoffenbarung die Fähigkeit zu deren Aneignung beschaffen ist, sondern er behauptet zugleich, daß die ewige Verdammniß auf die Sünde gegen den heiligen Geist, d. h. auf die hartnäckige Abweisung der Gnade beschränkt sei. Damit wird indirect zugestanden, daß die ewige Verdammniß nicht schon von der Erbsünde abhängt, und hiedurch wird eine der formellen Grundlagen der überlieferten lutherischen wie calvinistischen Dogmatik aufgegeben. Oettingen unterläßt es freilich diese Folgerung

1) Ep. ad Bullingerum (1544). Confessio ecclesiae Londinensis. Opera ed. Kuyper II. p. 587. 298.

2) De peccato in spiritum sanctum (Dorpat 1856) p. 49. 146.

zu ziehen; er sucht vielmehr die Meinung zu erwecken, daß seine durchaus neue Feststellung schon von Luther gewissermaßen vorgesehen sei. Allein der angeführte Ausspruch [1]) ist so gemeint, daß alle Nichtchristen, welche gemäß der Erbsünde in der ewigen Verdammniß sind, deshalb darin bleiben, weil sie nicht daraus erlöst werden. Die ewige Verdammniß, sofern sie einen Grad und eine Dauer der Strafe bezeichnet, wird im Voraus an die Erbsünde geknüpft. Aus der nachträglichen Vergleichung mit der Erlösung folgt für Luther nur die Modification der Dauer der ewigen Verdammniß dadurch, daß die Erlösung entweder nicht angeeignet oder abgewiesen ist; aber nach Luther's Ansicht hat auch der Erlöste früher unter dem höchsten Grade der Strafe gestanden. Oettingen also entfernt sich nicht blos, wie er vorgiebt, von einigen lutherischen Dogmatikern, sondern von Luther selbst, indem er die ewige Verdammniß, als die Strafe des höchsten Grades und ununterbrochener Dauer, auf die Sünde gegen den heiligen Geist beschränkt, und indem er den Grad der Sünde überhaupt nach der activen Empfänglichkeit für die Gnade bemißt. Daß unter diesen Umständen die Erbsünde, wenn sie überhaupt statuirt wird, folgerecht nur im Sinne Zwingli's beurtheilt werden kann, wird hoffentlich Niemand in Zweifel ziehen.

Nun ist oben (II. S. 241—246) festgestellt worden, daß durch alle Anschauungskreise des Neuen Testamentes die Ansicht von dem abgestuften Werthe der Sünde sich hindurchzieht, nämlich daß die Sünde, sofern sie vergeben oder durch Sinnesänderung unwirksam gemacht werden kann, von der zu unterscheiden ist, welche in der Form der endgiltigen Entscheidung gegen das christliche Heil oder in der Form der unverbesserlichen Selbstsucht vollendet wird. Diese Beurtheilung ist eben an dem Abstande der Sünde von dem christlichen Heile abgemessen; sie steht zugleich in Analogie mit dem Grundsatze des mosaischen Gesetzes (II. S. 38), welcher ganz gleichartig orientirt ist; sie entspricht endlich dem methodischen Anspruch an die theologische Bestimmung des Begriffs von der Sünde, von welchem ich ausge-

---

1) Catech. maior II. 66: Quicunque extra Christianitatem sunt — in perpetua manent ira et damnatione. Neque enim habent Christum dominum, neque ullis spiritus sancti donis et dotibus illustrati et donati sunt. Vgl. Köstlin, Luther's Theologie II. S. 374.

gangen bin. Dieses stetige Glied der religiösen Anschauung, welche Jesus sowohl wie die Männer des Neuen Testamentes gebildet haben, ist durch die Augustinische Lehre von der Erbsünde unwirksam gemacht worden. Es ist endlich an der Zeit, jenen Grundsatz in sein Recht einzusetzen.

Die Abstufung zwischen der Sünde als Unwissenheit und der Sünde als endgiltiger Entscheidung wider das erkannte Gute ist zunächst denkbar im Verhältniß zu dem Begriff von der Sünde überhaupt. Die Sünde ist im Allgemeinen der active und der habituelle Widerspruch gegen Gott und gegen das Gute, welches in irgend einem Maße der Ahnung oder der Einsicht als der durch Gott verbürgte Endzweck für den menschlichen Willen feststeht. Aber, wie oben (S. 326) erörtert ist, der Werth oder der Unwerth der Sünde richtet sich nicht nach dem logischen Begriff vom Widerspruch, so daß in jedem Falle der Sünde der äußerste mögliche Gegensatz gegen das Gute verwirklicht würde, oder daß alle Sünde bewußte allgemeine Bosheit wäre. Vielmehr wenn die Sünde auf diesen Sinn zu bestimmen wäre, so würde sie in der Erfahrung einen sehr geringen Umfang haben. Die Sünde ist in allen Fällen Widerspruch gegen das Gute gemäß der ethischen Bedingtheit dieses Begriffs, so daß schon die geringste Abweichung von dem Guten oder die einfache Unterlassung des Guten den Widerspruch gegen dasselbe bildet, da das Gute unbedingt in jedem Augenblick durch den Willen ganz verwirklicht werden soll. Die Unwissenheit ist nun, wie die Erfahrung an den Kindern lehrt, ein sehr bedeutsamer Factor für die Entstehung und die Entwickelung der Sünde. Die Kinder sind, wenn sie in das gemeinschaftliche geistige Leben eintreten, weder ausgerüstet mit einer Erkenntniß des Guten oder des Sittengesetzes im Ganzen und im Einzelnen, noch mit einem Hange, der sich gegen das Gute im Ganzen entschieden hätte. Vielmehr müssen sie die Schätzung des Guten erst im Besondern und an den besonderen Lebensverhältnissen, in denen sie stehen, lernen, da sie zur Auffassung des allgemeinen Guten von Hause aus gar nicht fähig sind. Nun tritt aber der Wille gerade in den Kindern mit der deutlichen Erwartung einer schrankenlosen Bewährung an den umgebenden Objecten und Verhältnissen in Wirksamkeit. Die Unwissenheit ist unter diesen Umständen wesentliche Bedingung der Conflicte des Willens mit der Ordnung der Gesellschaft als der Regel des Guten; sie ist auch die Bedingung dafür, daß der Wille sich in der Auflehnung gegen die

Ordnung befestigt. Es ist freilich nicht einzusehen, daß es so sein muß. Einen Zweck hat die Sünde weder für das Einzelleben noch für die Förderung der Gesammtheit. Die Unwissenheit ist auch nicht der zureichende Grund für die Befestigung des Willens in der Sünde, denn der Wille und die Erkenntniß sind nicht durchaus an einander meßbar. Also daß es eine sündlose Lebensentwickelung geben kann, ist weder a priori, noch gemäß den Bedingungen der Erfahrung in Abrede zu stellen. Denn auch nur durch die Summirung aller Erfahrungen erreichen wir die Ueberzeugung von dem allgemeinen Walten der Sünde. Damit darf sich auch die Theologie zufrieden geben. Denn die Hypothese des angeborenen Hanges zur Sünde müßte auch in der Fassung Zwingli's durch Beobachtung festgestellt werden; und wenn dieses gelänge, würde dadurch nicht mehr erreicht werden, als was die regelmäßige Erfahrung auch ohne dieses Erklärungsmittel feststellt. Wenn endlich die bekannte Abstufung in der activen und habituellen Sünde für die verschiedenen Menschen gelten soll, so könnte die Allen angeborene Sünde doch nur auf die Form der Unwissenheit beurtheilt werden. Daß sich auch in dieser Form ein Hang des Widerstrebens gegen das Gute entwickeln kann, lehrt die Erfahrung an den Kindern; aber eben unter Voraussetzung der Erprobung des Willens. Wie aber die Unwissenheit sündiger Hang sein kann, vor aller Bethätigung des einzelnen Willens, ist unverständlich. Also verschwindet auch die Möglichkeit, die Hypothese Zwingli's aufrecht zu erhalten.

Die Unterscheidung, welche im N. T. zwischen der Sünde als Unwissenheit und der Sünde als endgiltiger allgemeiner Widersetzlichkeit gegen das Gute gemacht wird, hat eine gewisse Analogie zu den gangbaren Unterscheidungen zwischen unvorsätzlicher und vorsätzlicher, zwischen venialer und Todsünde. Aber jene bezieht sich nicht wie diese auf einzelne Handlungen, sondern auf habituelle Willensrichtungen, aus welchen die einzelnen Handlungen hervorgehen. Ferner hat jene Distinction nicht die Bedeutung, in unserem Urtheil über Andere durch vollständige Erfahrung bewährt zu werden, wie die damit verglichenen Unterscheidungen für die praktischen Urtheile des Erziehers, des Strafrichters und des katholischen Beichtvaters maßgebend sein werden. Denn die Distinction gehört unzweifelhaft der religiösen Betrachtungsweise an, gilt also in erster Linie als der Maßstab für das Urtheil Gottes. Da wir nun

in der christlichen Religion nicht berufen sind, ein Urtheil über den einzelnen Menschen auszuüben, welches dem Urtheil Gottes entspräche oder auch demselben vorgriffe, so bedeutet die Anerkennung dieser Distinction nichts weniger, als das Recht, die einzelnen Menschen auf den einen oder den andern Grad ihrer Sünde zu beurtheilen. Als Glied der christlichen Weltanschauung bezeichnet vielmehr die Distinction den Gesichtspunkt, nach welchem die göttliche Erlösung oder Versöhnung von Sündern möglich ist, unter der Voraussetzung, daß auch ein Grad der Sünde vorkommt, der nur die Ausscheidung aus der Weltordnung Gottes erwarten darf. Insofern nun die positive Beurtheilung der Erlösungsfähigkeit von Menschen für Gott vorbehalten werden muß, dürfen wir uns eben damit begnügen, alle diese Fälle unter die negative Kategorie der Sünde als Unwissenheit zu fassen. Man kann ja nicht umhin, sich Rechenschaft darüber zu geben, daß unter diesen Gesichtspunkt auch solche Sünde fällt, welche sich dem menschlichen Urtheile als ein sehr befestigter Habitus von Verstockung darstellt (Eph. 4, 17—19); wenn man aber seinen guten Glauben feststellen soll, daß solche Menschen für Gott nicht als unrettbar gelten, so tritt das Urtheil ein, daß Gott ihre Sünde anders, nämlich als Unwissenheit ansieht. Dieses Prädicat hat auf dem Standpunkte des Christenthums ein anderes Gewicht als die gleichnamige Voraussetzung der mosaischen Opfergesetze. Denn in diesem Falle kommen immer nur einzelne Handlungen, oder solche Zustände von körperlicher Unreinheit in Betracht, welche wir als moralisch gleichgiltig beurtheilen müssen. Von den Christen hingegen ist der Sündenzustand Anderer, sofern er die Erlösungsfähigkeit nicht ausschließt, Gott anheimzustellen, und dessen Beurtheilung von Sünde als Unwissenheit zu ehren. Ferner bleibt es auf der Stufe des mosaischen Gesetzes unklar, wie das Verhältniß des Menschen zu Gott in Folge der Unwissenheitssünde vor dem Sündopfer beschaffen ist, indem die Bundesgnade Gottes bestehen bleibt. Für die Sünde hingegen, welche Gott als Unwissenheit beurtheilt, indem sie durch Christus Vergebung findet, steht fest, daß sie als Feindschaft gegen Gott das Friedensverhältniß der Menschen zu Gott ausschließt.

Erhebt sich nun die Frage, wie wir das Verhältniß Gottes zu der Sünde als Unwissenheit zu denken haben, so soll man nur nicht erwarten, daß die theologische Erkenntniß als solche

in dieser Richtung weiter reichen wird, als das religiöse Urtheil. Auf dem vorliegenden Punkte hat unsere Theologie nur die Befugniß, zu beweisen, daß die Distinction zwischen den beiden Stufen der Sünde in Congruenz mit dem leitenden Begriffe von Gott steht. Im Allgemeinen hat man ja sehr enge Grenzen in der Erkenntniß, wie die Sünde sich zu der göttlichen Weltordnung verhält. Man muß sich hüten, sie als Wirkung Gottes und als ein zweckmäßiges Glied seiner Weltordnung zu bezeichnen; denn sie ist in allen Fällen das Gegentheil des Guten und das, was dem erkennbaren sittlichen Endzweck der Welt zuwiderläuft. Sie ist ein scheinbar unvermeidliches Erzeugniß des menschlichen Willens unter den gegebenen Bedingungen seiner Entwickelung, und wird doch im Bewußtsein unserer Freiheit und Selbständigkeit von uns als Schuld zugerechnet. Zwischen diesen beiden Gedankenreihen darf man auch nicht mit Schleiermacher so vermitteln, daß Gott die Sünde nicht als den Widerspruch gegen das Gute, sondern nur als die noch nicht erreichte sittliche Vollkommenheit beurtheilt, während wir unsere Unvollkommenheit als Sünde beurtheilen müssen, um die Sehnsucht nach der Erlösung und Vervollkommnung in uns zu erwecken (I. S. 536). Denn da unsere theologische Ansicht sich doch nicht von der religiösen Anschauung des Christenthums trennen oder gar in Widerspruch zu ihr treten darf, so muß unser Urtheil über die Sünde mit dem göttlichen übereinstimmen. Andererseits ist zwar unsere Beurtheilung der Sünde als Widerspruch gegen Gott eine logische Voraussetzung des Glaubens an Erlösung, ist aber an sich kein wirksamer Grund zur Erzeugung dieses Glaubens, sondern ebenso leicht ein Grund zur Verzweifelung oder auch zur verstockten Gleichgiltigkeit.

Wenn also Gott Sünder liebt (§ 39), indem er auf ihre Erlösung bedacht ist, so beurtheilt er nicht die Sünde im Allgemeinen als das unvollkommene Gute, sondern er beurtheilt die besondere Sünde, welche Erlösung nicht ausschließt, als ein Attribut der Menschen, welches deren Werth für Gott nicht erschöpft und nicht endgiltig bestimmt. Es wird sich fragen, ob es denkbar ist, daß die sündigen Menschen unter dieser Bedingung Gegenstände der Liebe Gottes seien. Nun ist die Liebe derjenige Wille, welcher den Selbstzweck anderer gleichartiger persönlicher Wesen dauernd zu fördern als Aufgabe in den eigenen Selbstzweck aufnimmt (§ 34). Ferner ist die Möglichkeit der Liebe keineswegs an die Gegenliebe

gebunden, d. h. daran, daß der Geliebte unter allen Umständen auch den Selbstzweck des Liebenden in derselben Weise als dauernde Lebensaufgabe anerkennt, wie es umgekehrt der Fall ist. Vielmehr ist man in der natürlichen Beurtheilung sittlicher Verhältnisse darüber einig, daß die Liebe einer Mutter zu dem unmündigen Kinde, das die Liebe nicht erwidern kann, die Liebe eines Vaters zu einem verlorenen Sohne den höhern Grad der Liebe darstellt, als welcher in der gegenseitigen Freundschaft zu Stande kommt. Weiterhin kommt dieser Gedanke in dem christlichen Gebot der Feindesliebe (Mt. 5, 44; Röm. 12, 20) zur Geltung. Dasselbe würde widersinnig sein, wenn es die Meinung ausdrückte, daß man den Feind in den Zwecken unterstützen solle, in welchen derselbe unsere Existenz oder unsere wesentlichen Interessen verneint oder bekämpft. Aber so wie die Liebe gegen den Feind specificirt wird, beschränkt sie sich darauf, daß die Achtung gegen ihn als eine sittliche Persönlichkeit durch die Erhaltung seiner Existenz und den Wunsch der Umkehr seiner Gesinnung ausgeübt werde. Hieraus geht hervor, daß wenn Schoeberlein das Verhältniß Gottes zur sündigen Menschheit auf die Achtung ihrer persönlichen Selbständigkeit herabgesetzt sein läßt (I. S. 651), hierin nur eine Modification der Liebe, nicht aber etwas von ihr Verschiedenartiges gedacht ist. Jedoch ist diese Annahme nicht im Einklang mit dem ursprünglichen Ausdrucke, welchen das Motiv des göttlichen Rathschlusses der Erlösung findet. Vielmehr liebt Gott in dieser Absicht die Welt, die Sünder, welche in Feindschaft gegen ihn begriffen sind (Röm. 5, 8; Joh. 3, 16). Versucht man nun, diesen Gedanken an der Analogie mit der uns möglichen Liebe gegen Feinde zu erproben, so ist die Liebe in beiden Fällen dadurch bedingt, daß man sei es hypothetisch, sei es kategorisch zu unterscheiden vermag zwischen der momentanen Willensrichtung der Feindschaft des Andern und einem Inhalte seiner Persönlichkeit, welcher ihn der Liebe würdig macht. In menschlichen Verhältnissen wird sowohl der Fall vorkommen, daß man einen Feind als einen Menschen kennt, welcher übrigens durch sehr schätzenswerthe Eigenschaften ausgezeichnet ist, als auch der Fall, daß man einen solchen nur auf den Wunsch seiner vollständigen Sinnesänderung hin achten kann. Es ist klar, daß in dem Verhältniß Gottes zu den Menschen, welche als Sünder in einer allgemeinen Richtung des Widerstrebens gegen den göttlichen End-

zweck begriffen sind, nur der letztere Fall Anwendung findet. Allein es fragt sich jetzt, ob überhaupt von dem Gebot der menschlichen Liebe gegen die Feinde ein berechtigter Schluß auf ein analoges Verhältniß des göttlichen Willens gegen die Sünder zu ziehen ist. Denn die Liebe gegen die Feinde in der Hoffnung auf ihre Sinnesänderung könnte vielleicht als Probe der Selbstbescheidung zu dem Zwecke geboten sein, daß man sich des Urtheiles enthalte, Jemand sei unbekehrbar. Allein gerade unter diesem Gesichtspunkt bewährt sich die fragliche Analogie. Denn mag auch in unzähligen Fällen der menschlichen Erfahrung der Segenswunsch und die Fürbitte für den Feind durch keinen Erfolg seiner Sinnesänderung ermuthigt werden, so würde das Gebot Christi als Tugendmittel unbrauchbar und unwirksam sein, wenn es nicht in erster Linie eine directe Folgerung aus der religiösen Weltanschauung des Christenthums wäre (§ 39). In dieser aber ist die gebotene Liebe gegen den Feind nothwendig begründet durch den entsprechenden Charakterzug der Gottesidee. Die Liebe also, welche der Ausdruck des im Christenthum offenbaren wesentlichen Willens Gottes ist, schließt auch die Liebe gegen die Sünder als den Grund ihrer Umkehr in sich. Denn die Sinnesänderung, welche für die menschliche Liebe gegen den Feind als eine Bedingung gilt, die sich unserer Macht entzieht, und deswegen nur hypothetisch ins Auge gefaßt wird, tritt für Gottes Liebe in die Stellung der in ihr beabsichtigten Folge. Sofern nun aber die durch Gottes Liebe gegen die Sünder herbeizuführende Sinnesänderung in der Form der Willensfreiheit gedacht werden muß, können wir jenen Erfolg nicht denken, wenn die Sünde als Feindschaft gegen Gott den Grad der Selbstentscheidung erreicht haben sollte, daß der Wille seinen Selbstzweck absichtlich in das Böse setzte. Wo die Vermuthung dieses Falles Anwendung findet, können wir auch nicht die Liebe Gottes als möglich achten. Also kann dieselbe nur in Beziehung auf solche Sünder gedacht werden, welche diesen Grad der Sünde, der die Umkehr des Willens ausschließt, nicht begehen. Diese negative Beziehung wird eben durch das Prädicat der Unwissenheit ausgedrückt, und nicht mehr. Die Voraussetzung solcher Art von Sünde bei den Anderen bedeutet für uns praktisch gerade so viel, als daß wir sie für fähig zur Sinnesänderung achten sollen. Theoretisch aber bedeutet diese Annahme von Sünde als Unwissenheit nur einen Maßstab für

Gott, der deshalb negativ gefaßt ist, weil seine specificirte Anwendung uns nicht zusteht. Der Gedanke ist also der, daß die Liebe Gottes gegen die Sünder als Motiv seiner Erlösungsabsicht und als letzter wirksamer Grund ihrer Sinnesänderung sich nicht auf solche erstrecken kann, in denen die Absicht des Widerstrebens gegen die göttliche Ordnung des Guten mit Bewußtsein entschieden ist. Ob es solche Menschen giebt, und welche es sind, unterliegt weder unserem praktischen Urtheil noch unserer theoretischen Erkenntniß.

1) Die Sünde, welche als Handlungsweise und habitueller Hang über das Menschengeschlecht verbreitet ist, wird in der christlichen Weltanschauung als das Gegentheil der Ehrfurcht und des Vertrauens gegen Gott, so wie des Reiches Gottes, nämlich als das Reich der Sünde beurtheilt, welches weder in der göttlichen Weltordnung noch in der Freiheitsanlage der Menschen einen nöthigenden Grund findet, aber alle Menschen durch die unmeßbare Wechselwirkung des sündigen Handelns mit einander zusammenfaßt.

2) Von den Uebeln, welche sich als Hindernisse der menschlichen Freiheit wahrnehmbar machen, behaupten unter Voraussetzung der göttlichen Weltregierung diejenigen die Bedeutung göttlicher Strafen, welche jeder durch sein ungelöstes Schuldbewußtsein sich als solche zurechnet, indem dasselbe als Ausdruck des Mangels an religiöser Gemeinschaft mit Gott schon die ursprüngliche Erscheinung der Strafe als der Verminderung der Gotteskindschaft ist.

3) Sofern die Menschen als Sünder im Einzelnen wie in der Gesammtheit Objecte der aus der Liebe Gottes möglichen Erlösung und Versöhnung sind, wird die Sünde von Gott nicht als die endgiltige Absicht des Widerspruchs gegen den erkannten Willen Gottes, sondern als Unwissenheit beurtheilt.

Sechstes Capitel.

Die Lehre von der Person und dem Lebenswerke Christi.

44. Das Christenthum ist als universelle Religion so beschaffen, daß in seiner Weltanschauung dem geschichtlichen Stifter eine Stelle eingeräumt wird. In den beiden Volksreligionen, welche in verschiedenem Maße dem Christenthum am nächsten kommen, und welche eine Erinnerung an ihre geschichtlichen Stifter bewahrt haben, nämlich in der parsischen und in der israelitischen Religion, sind Zoroaster und Mose als die Stifter und Gesetzgeber bekannt; allein man braucht nicht sich zu ihnen zu bekennen, weil für ihre Religionen die Gemeinde in den entsprechenden Volksgemeinden gegeben war. In den universellen Religionen aber wird die Zugehörigkeit zur Gemeinde erst durch die ausdrückliche Anerkennung der Stifter bezeichnet und vermittelt (II. S. 13). Unter ihnen ergiebt sich zugleich eine Abstufung des Werthes und der Bedeutung dieser Bekenntnisse. Im Islam ist es genügend, den Propheten neben Gott zu nennen; denn er ist für diese gesetzliche Religion blos der Gesetzgeber. Näher an die religiöse Schätzung Jesu Christi in der christlichen Religion tritt die Bedeutung, welche dem Sakyamuni Buddha als einer Incarnation der Gottheit in dem Buddhismus beigelegt wird. Hiebei waltet aber der Unterschied ob, daß der Buddha etwas ganz anderes erstrebt hat, als was seine Anhänger von ihm empfangen zu haben glauben, während Jesus im Wesentlichen diejenige Geltung seiner Person beabsichtigt hat, welche in seiner religiösen Gemeinde behauptet wird. Der Buddha nämlich hat gar nicht Religion stiften wollen; denn er hat überhaupt keinen Gedanken von Gott, keine Erklärung der Welt aus Gott aufgestellt, keine positive Stellung der Menschen zur Welt und in der Welt zu

gewinnen gelehrt; er hat nur die Anweisung zur Selbsterlösung aus dem Elende des erfahrungsmäßigen Daseins der Welt ertheilt in der Richtung auf die asketische Vernichtung des persönlichen Lebens. Diese Lebensweisheit oder Sittenlehre, welche sich an die menschliche Freiheit wendet, ist auf eine Schule angelegt, nicht auf Religionsgemeinschaft; sie begründet also für ihren Urheber die Bedeutung eines Schulstifters. Daß nachher diese Lebensweisheit mit der indischen Gottesidee in Verbindung gesetzt, und daß die entsprechende Idee der göttlichen Menschwerdung auf den Buddha und auf seine Nachfolger angewendet worden ist, lag dem Gegner des Brahmanismus vollständig fern. Es giebt nun eine Richtung in der christlichen Gemeinde, welche die Absicht Jesu und das Schicksal, welches die Lehre von seiner Person in der christlichen Kirche gehabt hat, ganz ebenso beurtheilt. Man liest aus den Evangelien heraus, Jesus habe eine erhabene Sittenlehre aufgestellt, in diesem Berufe aber habe er die Linie der menschlichen Selbstschätzung nicht überschritten; durch ganz fremdartige Einwirkung sei seine Gemeinde dazu gekommen, ihn als Incarnation der Gottheit anzusehen. Diese Ansicht aber ist historisch unrichtig. Denn Jesus hat ohne Zweifel ein bis dahin nicht dagewesenes religiöses Verhältniß zu Gott erlebt und seinen Jüngern bezeugt, und er hat seine Jünger in dieselbe religiöse Weltanschauung und Selbstbeurtheilung einzuführen beabsichtigt, und unter dieser Bedingung in die universelle Aufgabe des Gottesreiches, welche er für seine Jünger wie für sich gestellt wußte. Darin aber ist die Voraussetzung eingeschlossen, daß er selbst für seine Jünger mehr bedeutet als die vorübergegangene Veranlassung ihrer Religion und den Gesetzgeber für ihr Handeln, welcher gleichgiltig würde, sobald man sich sein Gesetz eingeprägt hätte. Hingegen ist im Buddhismus an und für sich eine bleibende Bedeutung seines Stifters nicht enthalten. Denn wenn dieser selbst zu der persönlichen Selbstvernichtung gelangt ist, zu welcher er seine Anhänger angeleitet hat, so kann man sich seiner nur als eines ehemaligen Vorbildes erinnern, indem jeder ein Wissender wird, d. h. die Nichtigkeit des Daseins erkennt, und danach zu seiner eigenen Selbstvernichtung handelt.

Umgekehrt ist die christliche Aufgabe als die Gewinnung des ewigen Lebens gefaßt. Das bedeutet die Erhaltung des persönlichen Selbstzweckes, welche daran zu erproben ist, daß die ganze

Welt nicht an den Werth des persönlichen Lebens hinanreicht, und daß der Mensch durch den Erwerb der geistigen Herrschaft über die Welt jenen bestimmungsmäßigen Werth seines Lebens bewährt (§ 27). Diese religiöse Bestimmung der Glieder der Gemeinde Christi ist nun in der Person des Stifters vorgebildet, und in ihr als der fortwirkenden Kraft zu aller Nachbildung begründet, weil derselbe den eigensten Zweck Gottes, die Vereinigung der Menschen in dem Reiche Gottes, als seine persönliche Lebensaufgabe ergriffen, und eben dadurch die Selbständigkeit über der Welt erlebt hat, welche von den Mitgliedern seiner Gemeinde nacherlebt werden soll. Diese Aufgabe der eigentlichen Entwickelung der geistigen Persönlichkeit kann nun nicht richtig und vollständig vorgestellt werden, wenn man von der Beobachtung des Urbildes dieser menschlichen Bestimmung absieht. Was wir also in dem geschichtlich abgeschlossenen Lebensbilde Christi als den eigentlichen Werth seines Daseins erkennen, gewinnt durch die Eigenthümlichkeit dieser Erscheinung und durch ihre normgebende Abzweckung auf unsere religiös-sittliche Bestimmung den Werth einer bleibenden Regel, weil wir zugleich feststellen, daß wir nur aus der anregenden und Richtung gebenden Kraft dieser Person heraus im Stande sind, in deren Stellung zu Gott und zur Welt einzutreten[1]). Hingegen den Volksreligionen, auch wenn ihre Stifter bekannt sind, ist diese specifische Schätzung derselben deshalb fremd, weil in ihnen die selbständige Ausbildung des persönlichen Charakters zu dem Werthe eines Ganzen über den natürlichen und particularen Motiven des Lebens nicht als Aufgabe gestellt ist. Die Art der Volksreligionen ist in der Theilnahme an der festen Ueberlieferung und Sitte erschöpft, welche, wenn sie als der höchste Maßstab menschlicher Gemeinschaft gilt, der persönlichen Selbständigkeit unübersteigliche Schranken setzt. Weil diese Aufgabe in den Gesichtskreis keiner der Volksreligionen getreten ist, deshalb hat in keiner derselben der Stifter eine der Bedeutung Christi analoge Schätzung erfahren. Auch in den Fällen des Zoroaster und des Mose deckt sich das ideelle Interesse ihrer Religionen mit dem natürlichen Bewußtsein der Volksangehörigkeit

---

1) Damit ist gemeint, daß die Jünger Jesu die Würde der Söhne Gottes einnehmen (Mt. 17, 26), und in dasselbe Verhältniß zu Gott aufgenommen werden, in welchem Christus zu seinem Vater steht (Joh. 17, 21—23).

so, daß die Entscheidung der Parsen für Zoroaster und der Israeliten für Mose schon aus der feindlichen Entscheidung gegen die Hindus und gegen die Aegypter folgte.

Noch aus einem andern Grunde behauptet die Person Christi ihre Stelle in der christlichen Weltanschauung. Er gründet seine Religion mit dem Anspruch, Gott vollständig zu offenbaren, so daß darüber hinaus keine weitere Offenbarung denkbar und zu erwarten ist. Wer also in der von Christus beabsichtigten Weise an seiner Religion Theil nimmt, kann um die Schätzung Christi als des Trägers der endgiltigen Offenbarung Gottes nicht herumkommen. Indessen ist dieser Gesichtspunkt nicht außer Verbindung mit dem, was vorher erörtert ist, maßgebend. Denn der Islam will auch die vollendete Religion sein, und begnügt sich doch mit der oberflächlichen Anerkennung seines Propheten, dem unter diesem Titel eben nicht eine Stelle in der muhamedanischen Weltanschauung eingeräumt wird. Also wird der Anspruch Christi auf die Vollendung der Offenbarung in ihm erst dadurch gegen die Concurrenz Muhamed's abgegrenzt, daß jener sein persönliches Leben auf Grund seiner eigenthümlichen Stellung zu Gott in einer Machtübung über die Welt durchgeführt hat, die die Gemeinde möglich macht, in welcher jeder die analoge Bestimmung des ewigen Lebens erreichen soll. Weil dieses Ziel nicht für die Erfüllung eines statutarischen Gesetzes in Aussicht steht, so gilt Christus auch nicht, wie Muhamed blos als Gesetzgeber. Sondern weil die Aufgabe des christlichen Lebens in der Form der persönlichen Freiheit erreicht werden soll, sind die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt in dem Prädicate seiner Gottheit zusammengefaßt.

Diese Wechselbeziehung zwischen der Gottheit Christi und der bestimmungsmäßigen Erhebung der Glieder seiner Gemeinde über die Welt ist am greifbarsten bezeugt in der Lehre der griechischen Kirche von der Vollendung des Menschengeschlechtes durch Christus als das Wort Gottes, welches selbst Gott ist. Denn die Vermittlung der ἀφθαρσία durch die Lehrthätigkeit, beziehungsweise durch die Menschwerdung des göttlichen Wortes, wird regelmäßig auch als θεοποίησις dargestellt (I. S. 4). Die Machtstellung über die Welt ist der Inhalt beider Bestimmungen der Christen, wie auch das Motiv für die Ausprägung des Begriffes

des göttlichen Wortes. Diese Relation wird nicht mehr zur Geltung gebracht, wenn es sich gegenwärtig um die Deutung der Gottheit Christi handelt. Die griechisch-katholische Formel, daß Gott Mensch wurde, damit der Mensch Gott würde, wird im Abendland wiederholt, weil Augustin sie im Gefolge der nicenischen Lehrweise angenommen hat. Demgemäß gebraucht sie Thomas (P. III. qu. 1. art. 2) ebenso wie Athanasius zur Erklärung der Incarnation des göttlichen Wortes. Auch in Luther's Lied: „Vom Himmel kam der Engel Schaar" klingt der Gedanke an, sofern durch die Geburt Christi wir Gottes Geschlecht geworden sein sollen. Außerdem kommt die Vorstellung von der Vergottung der Menschen im Gefolge der Mystik nicht blos im Mittelalter (I. S. 117), sondern theilweise auch vor, wo dieselbe in evangelischen Kreisen Aufnahme gefunden hat. Nichts desto weniger ist diese Combination für die abendländische Kirche im Ganzen unwirksam geworden, weil dieselbe seit Augustin die menschliche Persönlichkeit Christi und seine entsprechende Thätigkeit als den Träger der Vermittelung zwischen Gott und Menschen in den Vordergrund gerückt hat (I. S. 38). Wenn auch dabei seine Gottheit in hergebrachter Weise vorbehalten oder vorausgesetzt wurde, so ergab sich doch, daß die Wirkung der mittlerischen Thätigkeit des Menschen Christus nicht als Uebertragung der Gottheit auf die Menschen bezeichnet werden konnte. Aus diesem Grunde denkt man bei dem Prädicat der Gottheit Christi immer einen Abstand desselben gegen die Glieder seiner Gemeinde, welcher durch keine Heilswirkung verringert wird.

Die lateinische Kirche des Mittelalters hat freilich die altkirchliche Formel von der Einen Person in göttlicher und menschlicher Natur fortgepflanzt. Allein weder im theologischen noch im asketischen Gedankengange haben die Lateiner einen deutlichen und entscheidenden Gebrauch von der Gottheit Christi zu machen verstanden. Die Deutungen des Erlösungswerks und die Lehre von der Person Christi stehen beim Lombarden in keinem nothwendigen Zusammenhang, ebenso wenig bei seinen theologischen Nachfolgern. Durch alle künstlichen Fragestellungen und Entscheidungen über die Annahme der menschlichen Natur durch die göttliche Person des Wortes führt Thomas keine Klarheit des Verhältnisses herbei. Oder vielmehr Thomas verräth zwischen allen seinen Bemühungen um das Dogma unwillkürlich, daß er nur

eine unbestimmte und nicht bestimmbare Relation zwischen der veränderlichen Menschennatur und der unveränderlichen göttlichen Person in Christus zu denken vermag, wodurch jene in Wirklichkeit nicht berührt wird [1]). Die Gottmenschheit Christi wird als wirklich behauptet, gemäß der Veränderung, d. h. Erhöhung, welche die menschliche Natur durch die Beziehung der göttlichen auf sie erfahren hat. Dabei bleibt die Gottheit im Hintergrund. Wenn man aber die Einigung der Naturen nach dem directen Maßstabe der Gottheit erkennen wollte, so macht die Anweisung des Thomas dieses unmöglich, indem er die göttliche Natur als unveränderlich und nur durch die Beziehung der menschlichen Natur auf sie als betheiligt vorstellen lehrt, secundum rationem tantum. Dieser Lehrweise entspricht die contemplative Behandlung der Person Christi durch das Mittelalter hindurch. Nominell ist es immer das verbum incarnatum, das Bernhard als den Träger der erlösenden Liebe Gottes in allen Leiden Christi verehrt. Aber eigentlich ist der Bräutigam, der schönste der Menschenkinder, welchem die Frommen ihre Gegenliebe widmen, nichts mehr als der ideale Mensch, dessen Vollkommenheit in der Macht seiner Selbstverleugnung anschaulich ist. Effectiv wird dabei die vorausgesetzte Gottheit desselben verneint, indem seine Erhabenheit bei Seite gesetzt wird, damit man das Spiel von Liebe und Gegenliebe auf den Fuß der Gleichheit setzen könne. Wie viel ist denn das Bekenntniß der Gottheit Christi werth, welches sich in den Formeln der griechischen Theologie bewegt, wenn im Abendlande zugleich die Theologie trotz aller Künste sich eingesteht, von dem Gegenstand keine wirkliche Erkenntniß zu gewinnen, und die Andacht sich zu Christus stellt, als wenn ihm Gottheit gar nicht zukäme [2])!

Bei Luther stoßen wir auf den bestimmten Versuch, die altkirchliche Christologie durch Nachweisung der communicatio idio-

1) Summa theol. P. III. qu. 2. art. 7: Unio, de qua loquimur, est relatio quaedam, quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona filii dei. Omnis relatio autem, quae consideratur inter deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cuius mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in deo sed secundum rationem tantum, quia non innascitur secundum mutationem dei.

2) Geschichte des Pietismus I. S. 49.

matum theoretisch sicher zu stellen[1]). Allein seine religiöse Schätzung Christi knüpft sich nicht an die genaue Vergegenwärtigung des Schema von der Einen Person in den zwei Naturen, obgleich er dasselbe im Allgemeinen fortfährt gelten zu lassen. Die religiöse Schätzung Christi im Unterschied von der theoretischen Ausführung des christologischen Dogma giebt Luther in seinen katechetischen und theilweise in homiletischen Schriften kund. In der ältesten Behandlung der katechetischen Hauptstücke[2]) tritt deutlich hervor, wie dadurch, daß der neue Begriff des Glaubens eingesetzt wird, auch die Objecte des Glaubens umgestaltet werden. Wenn der Glaube nicht mehr darin besteht, daß man geoffenbarte Sätze für wahr hält, sondern darin, daß man in Gott vertraut, so ist auch der Glaube oder das Vertrauen in Jesum Christum, oder in den heiligen Geist die Anerkennung der Gottheit Christi und der des heiligen Geistes, weil ein solches Vertrauen allein auf Gott gerichtet werden kann. Die Gottheit Christi wird durch diese Erklärung Luther's als Werthurtheil eingeführt. Das ist der Gesichtspunkt, welcher auch im Großen Katechismus darin erscheint, daß Gott und Glaube (Vertrauen) in nothwendiger Wechselbeziehung auf einander stehen, so daß auch im Falle der Fälschung man dasjenige Idol zu seinem Gott macht, welchem man das höchste, alles Andere überbietende Vertrauen entgegenbringt (S. 201). Jenem Gedanken Luthers hat später Melanchthon zwischen Erörterungen scholastischer Art noch Ausdruck zu geben vermocht[3]).

---

1) Von Conciliis und Kirchen. Walch XVI. S. 2724 ff.

2) Kurze Form, die zehn Gebote, Glauben und Vaterunser zu betrachten (1520). Walch X. S. 182.

3) Loci theol. 1535. C. R. XXI. p. 366. 367. Sicut scriptura docet nos de filii divinitate non tantum speculative sed practice, hoc est iubet, ut Christum invocemus, ut Christo confidamus — sic enim vere tribuetur ei honos divinitatis — ita vult nos spiritus sancti divinitatem in ipsa consolatione et vivificatione cognoscere . . . . Haec officia spiritus prodest considerare . . . In hac invocatione, in his exercitiis fidei melius cognoscemus trinitatem, quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant. — Auch A. H. Francke, Christus s. scripturae nucleus (Halae 1724) erörtert S. 121—150 das Thema: Ille, de quo omnes dei servi in V. et N. test. unanimiter testantur, quod omnes homines in eum credere debeant, et quidem tam excellenti modo, quo sine gravissimo idololatriae

Die Werthschätzung Christi als Gott durch den Act des auf ihn gerichteten Vertrauens zieht ferner eine Veränderung oder Umdeutung der Prädicate nach sich, welche im Glaubensbekenntniß ihm direct oder indirect beigelegt werden. Man kann auf Christus das Vertrauen nicht richten, wenn seine Beschreibung im Glaubensbekenntniß blos objectiv gemeint oder zu verstehen wäre. Deshalb fügt Luther in der „Kurzen Form" bei jedem Prädicat hinzu, daß sie „mir zu Gute" eingetreten sind. Beherrscht aber wird diese Darstellung durch die vorausgeschickte Erklärung: „Ich glaube nicht allein, daß Jesus Christus wahrhaftiger einiger Gottes Sohn ist, in einer ewigen göttlichen Natur und Wesen von Ewigkeit immer geboren, sondern auch, daß ihm vom Vater alle Dinge unterworfen sind, und er auch nach der Menschheit mein und aller Dinge ein Herr gesetzt sei, die er mit dem Vater nach der Gottheit geschaffen hat." Hiemit ist zunächst die Formel im Kleinen Katechismus zu vergleichen: „Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat, erworben und gewonnen." In beiden Fällen sind die Prädicate der alten Christologie ausgesprochen, aber verkürzt und in unbestimmteren Umrissen, als es den alten Vorschriften entspricht. An der „Kurzen Form" aber erkennt man, daß der Glaube, welcher diese Aussagen annimmt, nicht als das Vertrauen verstanden werden kann, welches eigentlich religiöser Glaube ist. Unter Voraussetzung jener Prädicate richtet sich das Vertrauen in Christus auf sein Attribut der Herrschaft, daß er mein und aller Dinge Herr ist. Die Anerkennung der Gottheit Christi knüpft sich also in der Kurzen Form wie im Kleinen Katechismus an diese Aussage. Wenn man meinen sollte, daß die überlieferte und diese neue Deutung der Gottheit Christi im Sinne Luthers sich decken, oder die letztere zu der ersten in analytischem Verhältniß stehe, so steht dem entgegen, daß im Großen Katechismus das Wort Herr gleich Erlöser gesetzt und zugleich ausgesprochen wird, daß das ewige Wort die Menschwerdung und das Leiden übernommen hat, d a m i t es unser Herr werde.

crimine in rem ullam credere nemo potest, ille est cum patre verus vivens ac essentialis deus. Atqui in Christum talis fides requiritur. Ergo Christus una cum patre est verus vivens ac essentialis deus.

Daß Christus „mein Herr" ist, haftet also an dem Gesammtumfang seines menschlichen Daseins, Wirkens, Leidens, an der Anstrengung, die er „daran gewendet und gewagt hat, daß er uns gewänne und zu seiner Herrschaft brächte." Wenn man diesen Gedankengang durch den dort fehlenden Satz des Kleinen Katechismus ergänzt, daß ich in dem Reiche Christi als „meines Herrn" ihm diene, so soll mit der Gleichsetzung des Herrn und des Erlösers schwerlich die Gleichstellung von Herr und von Gott in Abrede gestellt werden. Die religiöse Werthschätzung Christi als Gott knüpft also Luther, unter Voraussetzung der Lehrformel von den zwei Naturen, effectiv an die Bedeutung des Werkes Christi für die christliche Gemeinde, und seine dadurch bedingte Stellung an der Spitze des Reiches Gottes. Nach seiner Weisung ist die Gottheit Christi nicht erschöpft durch die Behauptung der göttlichen Natur in ihm; die Hauptsache ist, daß seine Gottheit in seinen menschlichen Anstrengungen anschaulich und heilsmäßig wirksam ist.

Hiemit nimmt Luther einen Standpunkt ein, welcher sich ebenso deutlich von dem griechischen wie von dem lateinischen Verfahren unterscheidet. In der griechischen Theologie ist die Incarnation des göttlichen Wortes die volle, dem Heilszweck entsprechende Offenbarung der Gottheit Christi; dazu verhalten sich die Lehrthätigkeit des Gottmenschen und die Hingebung seines menschlichen Lebens in den Tod zur Ablösung des Todesgesetzes als untergeordnete Proben seiner Gottheit zu untergeordneten Zwecken. In der lateinischen Kirche wird die Gottheit Christi in der Form der Incarnation anerkannt, aber die mittlerischen Heilswirkungen, die Genugthuung und das Verdienst zum Erwerbe der Sündenvergebung für die Menschen, werden nur an seiner menschlichen Selbstthätigkeit als solcher nachgewiesen; die Gottheit kommt bei Thomas nur als die sachliche Werthbestimmung des Verdienstes und der Genugthuung in Betracht zur Deckung des Unwerthes der Sünde; bei Duns gar nicht. Luther's Aufstellungen in den Katechismen haben den Sinn, daß unter Voraussetzung der kirchlichen Lehrformel die Gottheit Christi gerade in seinen menschlichen Leistungen für die Gemeinde offenbar, anschaulich, verständlich ist, und den Glauben, nicht als das Fürwahrhalten einer unverständlichen Lehre, sondern als das persönliche Vertrauen um unseres Heiles willen auf sich zieht.

Luther hat niemals daran gedacht, die altkirchliche Christologie abzustoßen, indem er über ihr die Werthbestimmung des Werkes Christi als Ausdruck seiner Gottheit aufgerichtet hat. Dieses Unternehmen stand auch nicht außer Zusammenhang mit einem Gedanken der Vorzeit. Denn sofern man im Mittelalter das Leiden Christi nur als Attribut der menschlichen Natur in Christus verstand, hat Thomas diesem Leiden den Werth zur Compensirung der Sünde beigelegt, weil mit der menschlichen die göttliche Natur verbunden war. Dem entspricht es, daß im 16. Jahrhundert solche Wiedertäufer und Scotisten an der Gottheit Christi irre wurden, welche die allgemeine und Kirche stiftende Erlösung Christi bei Seite gesetzt hatten (I. S. 314). Also Luther hat gerade an dieses Attribut Christi die Aussage seiner Gottheit geknüpft, indem er das Vertrauen darauf lenkte, weil es alle anderen Motive von Vertrauen überbietet. Von diesem Standpunkt aus beleuchtet er aber noch die elementare Erkenntniß Christi in dem Schema der zwei Naturen, welche er nicht aufgeben will, in eigenthümlicher Weise. Einmal kommt es ihm gar nicht darauf an, daß die Laien, deren Anleitung die katechetischen Schriften gewidmet sind, die altkirchliche Deutung Christi vollständig und ausführlich sich vergegenwärtigen. Denn das Hauptgewicht wird ja dem Vertrauen auf den Erlöser und Herrn der Christenheit zugewiesen. Aber auch ohne besondere Rücksicht auf die Laien hat Luther einmal ausgeführt[1]), daß der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben, welcher von den Scholastikern stets moderirt worden ist, conträrer Art ist. Während Jene beide Functionen innerhalb des Verstandes (intellectus) einander entgegensetzten, so entzieht Luther den Glauben dem Verstande, indem er erklärt, die Artikel von der Dreieinigkeit und der Person Christi seien dem Verstande unzugänglich, und „ob man viel danach speculirt, so wird es nur finsterer und weniger verständlich." Aber er schließt diese Betrachtung damit ab, daß das Vertrauen, welches man auf Christus setzt, seine wahre Gottheit feststellt und anerkennt, indem sie als die Kraft verstanden wird, welche Christus an unsere Erlösung gesetzt hat. Allerdings will Luther auch in diesem Zusammenhang nicht auf die unverständlichen Formeln ver-

---

1) Auslegung des andern Artikels des christlichen Glaubens von Jesu Christi, auf dem Schlosse zu Torgau gepredigt (1533). Walch X. S. 1309.

zichten; aber indem sie als solche beurtheilt werden, können sie doch nur als werthlos für den Stand des Glaubens als Vertrauen erkannt werden. Derartige Andeutungen wiederholen sich aber noch in anderen Predigten Luther's [1]).

Melanchthon hat in seiner ersten Epoche den Gedanken Luther's so verstanden, daß die Formel von den zwei Naturen Christi gleichgiltig sei, wenn man ihn in seinen Wohlthaten richtig erkennt. So heißt es in den Loci theol. von 1521 (C. R. XXI. p. 85): Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, eius naturas, modos incarnationis contueri. Ni scias, in quem usum carnem induerit et cruci affixus sit Christus, quid proderit eius historiam novisse? An vero medico satis est novisse herbarum figuras, colores, lineamenta, vim scire nativam nihil refert? Ita Christum, qui nobis remedii et ut scripturae verbo utar, salutaris vice donatus est, oportet alio quodam modo cognoscamus, quam exhibent scholastici. Dieser Gedanke reicht nun auch in die Apologie der Augsburgischen Confession hinein, II. 101: Quid est notitia Christi, nisi nosse beneficia Christi, promissiones, quas per evangelium sparsit in mundum? Et haec beneficia nosse proprie et vere est credere in Christum. Der Glaube an Christus ist unter allen Umständen die Anerkennung seiner Gottheit; Melanchthon also läßt dieses Attribut gerade darin erkennen, was Christus zum Mittler und Versöhner macht. Melanchthon macht weder in diesem Zusammenhang, noch, wo er die Anrufung der Heiligen beurtheilt, Gebrauch von der Formel der natürlichen Gottheit in Christus. Er widerlegt

---

1) Evangelienpostille, Pr. am 5. Sonntag nach Ostern: „An Christum glauben heißt nicht, daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist; denn das hilft niemand nichts, sondern daß dieselbe Person Christus sei, das ist daß er um unseretwillen von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen ist und wiederum die Welt verläßt und zum Vater geht. Von solchem Amt heißt er Jesus Christus und solches von ihm glauben heißt in seinem Namen sein und bleiben.“ Andere Pr. am Pfingsttage: „Das kann der Teufel noch leiden, daß man allein an dem Menschen Christus hanget, ja er läßt auch die Worte reden und hören, daß Christus wahrhaftig Gott sei. Aber da wehret er, daß das Herz nicht könne Christum so wahr und unzertrennlich zusammenfassen, daß sein und des Vaters Wort sei ganz und gar einerlei Wort und Wille. Walch XI. S. 1251. 1443.

die Anrufung der Heiligen nicht dadurch, daß ihnen die göttliche Natur fehlt, in welcher die Anrufung Christi begründet wäre. Er begründet vielmehr den Vorzug Christi vor den Heiligen darauf, daß Christus Verdienst um uns hat, die Heiligen nicht. In diesem Zusammenhang heißt es IX. 23: Prorsus aequantur (sancti) Christo, si confidere debemus, quod meritis eorum salvemur. Nun hat Melanchthon damit gewiß nicht die Gottheit Christi indirect leugnen wollen. Also muß er so verstanden werden, daß dieses Attribut gerade in dem Verdienst, der Wohlthat, dem Heilswerk Christi erkannt wird.

Gegen die Geltung dieser Auffassung erheben aber die Gegner die Einwände, daß dadurch die wirkliche Gottheit Christi schon verneint, und dem Menschen das Attribut der Gottheit nur dem Worte nach angeheftet, daß hierin Christus doch nur als bloßer Mensch anerkannt und schließlich gegen das Verbot verstoßen werde: Du sollst keine andern Götter haben neben mir. In Hinsicht des letzten Argumentes kann ich mich durch Luther schützen[1]). Daß ferner in der Aufstellung Melanchthon's Christus als bloßer Mensch dargestellt werde, ist nur eine Folgerung der Gegner, welche sie mit ihren Begriffen von der Sache zu Stande bringen. Sie stellen die Alternative: entweder ist Christus die Zusammensetzung der göttlichen und der menschlichen Natur, oder er ist blos menschliche Natur. Nun wird in einer Darstellung wie die von Melanchthon ist, kein Gebrauch von der ersten Formel gemacht; also wird Christus für einen bloßen Menschen erklärt. So weit man mich mit dieser Folgerung ins Unrecht zu setzen bemüht gewesen ist, bemerke ich, daß dies gar nicht meine Ansicht sein kann. Denn unter einem bloßen Menschen (wenn ich

1) Decem praecepta, Witembergensi praedicata populo (1518. Erl. lat. XII. p. 5). Ubi audis, quod Christus pro te passus est et credis, iam oritur fiducia in eum et amor dulcis et sic periit omnis rerum affectus ut inutilium, et oritur aestimatio solius Christi ut rei necessariae vehementer, remansitque tibi nonnisi solus Iesus solus satis et sufficiens tibi, ita ut de omnibus desperans unicum habeas hunc, in quo omnia speras, ideoque super omnia eum diligas. At Iesus est verus, unus, solus deus, quem cum habes non habes alienum deum. Iudaei vero timentes, ne alienum deum haberent, si hominem Christum adorent, eo peius adorant alienum deum, scilicet idola cordis sui, quae de deo fingunt.

diesen Ausdruck je gebrauchte), würde ich den Menschen als Naturgröße mit Ausschluß aller Merkmale geistiger und sittlicher Persönlichkeit verstehen. Ich halte noch nicht einmal einen meiner Gegner für einen bloßen Menschen, da ich bei ihnen immer irgend ein Maß von Erfolg der Erziehung und von sittlichem Charakter voraussetze. Daß ich über Christus überhaupt nur rede, sofern sein persönlicher Charakter als Träger der Offenbarung Gottes in Betracht kommt, wird wohl keiner in Abrede stellen, der, was ich geschrieben habe, gelesen hat. Es ist also mindestens ein Beweis von Urtheilslosigkeit und Unüberlegtheit, wenn Gegner behaupten, ich hielte Christus für einen bloßen Menschen, und leugnete seine Gottheit.

Ist aber Christus durch das, was er zu meinem Heil gethan und gelitten hat, mein Herr, und ehre ich ihn als meinen Gott, indem ich um meines Heiles willen der Kraft seiner Wohlthat vertraue, so ist das ein Werthurtheil directer Art. Das Urtheil gehört nicht in das Gebiet des uninteressirten wissenschaftlichen Erkennens, wie die chalcedonensische Formel. Indem also die Gegner an dieser Stelle ein Urtheil der letztern Art erfordern, so geben sie kund, daß sie religiöses und wissenschaftliches Erkennen nicht zu unterscheiden wissen, also im Gebiet der Religion eigentlich nicht zu Hause sind. Alle Erkenntnisse religiöser Art sind directe Werthurtheile (S. 195). Das was Gott und göttlich ist, können wir auch dem Wesen nach nur erkennen, indem wir seinen Werth zu unserer Seligkeit feststellen[1]). Wer das nicht annehmen will, sehe zu, wie er mit dem Großen Katechismus und damit in Einklang kommt, daß wir nur durch Offenbarung Gott kennen,

1) Ebenso stellt sich zur Sache Theremin in einer Predigt Von der Gottheit Christi von 1818, welche Kögel mit Vorwort für 1881 herausgegeben hat. Der Prediger will seine Zeitgenossen von der Gottheit Christi überzeugen, wenn sie nur glauben, 1. Christus sei ein tugendhafter Mensch, 2. Gott sei unser Vater, 3. es gebe ein zukünftiges seliges Leben; „dies genügt uns, euch zu dem Geständniß zu führen, daß Christus der eingeborene Sohn Gottes ist" (S. 7). Damit sind folgende Sätze zu vergleichen S. 11: „Das Bekenntniß, daß Christus wahrer Gott sei, lag schon in eurem sittlichen Gefühle. . . . Hieran also wollen wir uns halten. . . Daß wir verstehen und erklären sollen, wie die göttliche Natur sich mit der menschlichen vereinigte, das verlangt Gott nicht von uns, das hat er nicht in unsere Fassungskraft gelegt. Aber daß die Heiligkeit nicht lügen kann, das begreifen wir; das kann uns genügen."

also auch die Gottheit Christi als ein an seinem Wirken offenbares Attribut verstehen müssen, wenn es überhaupt verstanden werden soll. Erst müssen wir Christi offenbare Gottheit nachweisen können, ehe wir auf seine ewige Gottheit reflectiren. Die Gegner aber, indem sie in erster Linie den letzten Titel aussprechen hören wollen, meinen, die Gottheit Christi in einem seiner Herkunft nach wissenschaftlichen Begriff, also in einem Acte uninteressirten Erkennens feststellen zu können, vor aller möglichen Erfahrung und außerhalb aller religiösen Erfahrung von der Sache. Und als Vertreter eines wissenschaftlichen Begriffs von Christi Gottheit befolgen sie eine unbrauchbare Erkenntnißmethode, indem ihnen der Gedanke des ewig vor der Welt von Gott gezeugten Wortes Gottes nur durch Tradition feststeht, abgelöst von allen Gründen seiner Entstehung. Demgemäß muthen sie uns zu, in jener Formel die Gottheit Christi zu bekennen, ehe dieselbe in seinem Wirken nachgewiesen ist, ja obgleich sie in seinem Wirken auf uns in den Merkmalen, auf die es ankäme, nicht nachgewiesen werden kann. Man soll an der Hand dieser Lehrer erst wissen, was die Gottheit Christi ewig in sich und im Verhältniß zu Gott ist; später wird es sich darum handeln, wie und ob dieses Attribut auch für uns wirksam und offenbar ist. Der Grundsatz des Erkennens, der hierin Anwendung findet, ist falsch (S. 19), und die Warnung Luther's vor solchen Lehrern, welche die göttlichen Dinge a priori, von oben herunter, vor aller speciellen Offenbarung beurtheilen wollen, gilt auch für dieses Problem [1]).

45. Diese Bedingung des Erkennens ist auf diesem Punkte dem Theologen vorgeschrieben. So weit nun aber die Lehrordnung der Kirche Berücksichtigung verlangt, ist durch die vorangehende Erörterung erwiesen, daß über die Auffassung der Gottheit Christi

---

1) Vgl. die Aeußerung Luther's zu Joh. 17, 3 (Walch VIII. S. 697): Merke, wie Christus in diesem Spruch sein und des Vaters Erkenntniß in einander flicht, also daß man allein durch und in Christo den Vater erkennt. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch, wenn ich nun todt bin, daran gedenke, und sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und zu predigen von Gott, blos und abgesondert von Christo, wie man bisher in solchen Schulen speculiret und gespielet hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst.

in den Katechismen Luther's und der Apologie der Augsburgischen Confession Andeutungen vorliegen, welche bisher nicht beachtet worden sind. Dieselben dürfen um so mehr befolgt werden, als die geschichtliche und religiöse Anschauung von Christus in dem Schema der Zweinaturenlehre nun einmal keinen Platz findet. Die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht werden sich darein zu finden haben, daß auch Andere, die nicht zu ihrer Schule gehören, in den symbolischen Büchern die Leitpunkte für ihre theologische Erkenntniß nachweisen. Sie hätten auch schon von Philippi lernen können, daß die Formeln, welche sie selbst allein als Inhalt symbolischer Bücher kennen, nicht die Grenze für das theologische Erkennen bilden, sondern nur die Abweichungen verhindern sollen, welche eine Verkürzung des Erkenntnißproblems einschließen (II. S. 18).

Auch das ist eine unrichtige Voraussetzung, daß aus dem N. T. eine einhellige Lehre von der Gottheit Christi exegetisch zu erheben sei. Im strengen Sinn genommen ist der Inhalt der Bücher des N. T. überhaupt nicht Lehre. Am wenigsten ist in den Reden Christi eine Lehre von seiner Gottheit zu entdecken. Eine solche ist aber dort auch nicht zu erwarten. Denn der Gedanke ist immer nur der Ausdruck der eigenthümlichen Anerkennung und Werthschätzung, welche die Gemeinde ihrem Stifter widmet. Es liegen aber zwei Formen der Vorstellung vor, welche sich direct nicht decken. Einmal knüpft die Mehrzahl der Apostel den Namen κύριος, welcher nach jüdischer Gewohnheit gleich Gott ist, an die Beherrschung der Welt, in welche Christus durch die Erhöhung zur Rechten Gottes eingetreten ist (1 Petr. 3, 22; Jak. 2, 1; Phil. 2, 9—11; Hebr. 1, 3). Der zahlreiche Gebrauch dieses Attributes für Christus ist danach zu verstehen, daß der Glaube seine nothwendigen Beziehungspunkte immer in der Gegenwart hat. Man glaubt an Christus, nicht sofern er gewesen ist, sondern so wie er fortwirkt, also unter den entsprechenden Bedingungen seines gegenwärtigen Daseins. Erst von da aus erinnern sich die Apostel auch der Umstände des irdischen Lebens Christi, und sind, weil sie an ihn als Herrn glauben, auch dessen sicher, daß sein Tod ein für die Gemeinde heilsames Ereigniß ist. Paulus bezeichnet eine Grenze für das Zusammentreffen des Namens κύριος mit der Person Christi, indem er die Verleihung desselben durch Gott mit der Erhöhung verknüpft, und

den irdischen Verlauf des Lebens Jesu in die entgegengesetzte Leistung des dienenden Gehorsams setzt (Phil. 2, 6—11). Damit ist jedoch zu vergleichen, daß er Röm. 5, 15 das specifische Gottesprädicat der Gnade mit der Anschauung des Menschen Christus verknüpft, so wie derselbe als Subject seines Gehorsams zugleich Offenbarung Gottes ist. Christus als der Herr über die Welt ist auch der Herr über seine Gemeinde. Diese Beziehung aber ist ursprünglicher als jene, theils weil die Gemeinde ihn als Gott erkennt, theils weil in bestimmten Aussprüchen die Gemeinde, deren Haupt Christus ist, in dessen Weltstellung eingeschlossen wird.

Was in den Briefen über diese praktische Bedeutung des Attributes *κύριος* für Christus hinausgeht, und die Stellung Christi zu der Welt über die gegenwärtige Herrschaft hinaus erweitert, gehört in das Gebiet der besondern *γνῶσις*, das heißt der Erkenntniß, welche vielmehr Aufgaben stellt als löst. Das ist wenigstens der Fall, indem 1 Kor. 8, 6 den Herrn Jesus Christus als den bezeichnet, durch welchen alles geschaffen oder geworden ist. Vorausgesetzt ist, daß der einzige Gott Vater alles geschaffen hat, oder der Grund alles Daseins ist; der Herr Jesus Christus ist also dabei der Mittelgrund. Nun aber ist unter dem Herrn der erhöhte Christus zu verstehen. Als Mittelgrund der Schöpfung also wird eine Größe bezeichnet, welche als solche in einer bestimmten Zeit eingetreten ist. Dieses ist das Räthsel, welches nicht dadurch weggeschafft werden darf, daß man Christus aus der Postexistenz in die Präexistenz schiebt. Denn durch diese Vertauschung würde der deutliche und bestimmte Sinn von *κύριος* ungiltig gemacht. Auch die Aussagen Kol. 1, 14—20 beziehen sich auf den erhöhten Christus, in dessen Reich Gott die Gemeinde versetzt hat. Wenn diese Sätze logisch geordnet sind, so werden sie nicht mit richtigem Geschmack erklärt, indem die Relativpronomina abwechselnd auf den postexistenten und den präexistenten Christus als Subject bezogen werden. Vielmehr ist der erhöhte Christus der Mittelgrund dafür, daß wir die Erlösung oder Sündenvergebung besitzen, die wir nicht besitzen würden, wenn nicht Christus auferstanden und erhöht wäre. Hieran werden nun die zwei Gruppen von Sätzen in V. 15 und V. 18ᵇ geknüpft, welche in paralleler Weise (*ὅς ἐστιν*) eingeführt werden. Die zweite Gruppe von Aussagen ist im Anfang ganz deutlich durch die Anschauung von dem erhöhten Christus beherrscht; in V. 19.

20 aber wird zurückgegriffen auf die Absicht, in welcher auf der Erde Christus sein Todesopfer gebracht hat: er wollte, daß die ganze Welt in ihm zur Ruhe komme, und zu diesem Zweck alles in die neue Richtung auf sich hin, und in Frieden unter einander durch sein Kreuzesblut bringen. Deutlich ist auch, daß die erste Gruppe durch Aussagen über den Erhöhten eingefaßt ist. Als solcher ist Christus das Ebenbild Gottes und das Haupt der Gemeinde. Nun läßt man sich aber durch den Wortlaut von *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und durch *πρὸ πάντων* verleiten, die dazwischen stehenden Sätze von zeitlicher Priorität Christi vor der Welt zu verstehen, und deshalb von der bisher leitenden Anschauung des Erhöhten abzusehen. Allein auf zeitliche Priorität Christi vor der Welt kann es hier nicht ankommen; das wäre ein kahler Gedanke. Das Uebergewicht über die Welt wird Christus in Hinsicht des Werthes beigelegt, den er in seiner Stellung als Ebenbild Gottes und als Haupt der Gemeinde einnimmt. Als Ebenbild und Offenbarer des unsichtbaren Gottes (2 Kor. 4, 4) ist der erhöhte Christus *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. In dieser Verbindung kann das leitende Wort nur nach dem übertragenen Sinne verstanden werden, in welchem das entsprechende hebräische Wort gebraucht wird: der Bevorzugte, so wie dies auch Röm. 8, 29, wahrscheinlich auch Apok. 1, 5 der Fall ist. Christus ist der Bevorzugte, Gott Angehörige im Vergleich mit der ganzen Schöpfung, welche nicht Ebenbild und directe Offenbarung Gottes ist. Denn alles, wie es heißt, ist von Gott in ihm, also dem Erhöhten, geschaffen worden. Das ist derselbe Ausspruch wie 1 Kor. 8, 6. Derselbe findet seine genauere Auslegung in den folgenden zwei gleich angelegten Satzpaaren. Der unbestimmte Ausdruck: wurde geschaffen, wird in diesen Sätzen zerlegt in: ist geschaffen worden und: besteht. Also zuerst: Alles ist durch und auf den erhöhten Christus geschaffen und Er ist vor allem her. Die unbestimmte Formel *ἐν αὐτῷ* wird hier dahin specialisirt, daß Christus der Mittelgrund und der Zweck ist, durch welchen und zu welchem alles geschaffen ist; und als der Zweck, nach dem alles sich richtet, ist er allem voran. Mit der Vorstellung der Präexistenz Christi ist hier keine verständige Auslegung zu finden. Denn als Zweck der Weltschöpfung kann nur der erhöhte Herr gedacht werden. Ferner hat die Präposition *πρό* ebenso wohl räumlichen als zeitlichen Sinn; nur der räumliche Sinn derselben

aber ergiebt hier einen Satz von Gewicht, welcher dem neuen Gedanken *εἰς αὐτὸν ἔκτισται* entspricht. Und das zweite Satzpaar gewährt den bestätigenden Abschluß: der, in welchem die ganze Welt als zusammenhängende Größe gegenwärtig besteht, ist der Erhöhte, welcher das Haupt der Gemeinde ist.

Diese Gedankenreihe klingt auch in dem Briefe an die Epheser an. Christus, in welchem sowohl alle Dinge ihre abschließende Einheit finden sollen (1, 10), als auch die Gemeinde der Gottesverehrer vor der Erschaffung der Welt von Gott erwählt ist, ist der Erhöhte, durch welchen gegenwärtig aller göttliche Segen für die Gemeinde vermittelt wird (1, 3—6). In dieser doppelten Beziehung Christi zur Welt und zur Gemeinde ist die letztere die übergeordnete, ihm näher stehende Größe; sie ist von ihm erfüllt, d. h. Organ seines specifischen Wirkens, indem er sich selbst in jeder Beziehung mit allem erfüllt (1, 30), d. h. seine Herrschaft über die Welt ausbreitet. Von Gott aus sind diese Combinationen gemäß den Bedingungen des Zweckbegriffs ohne besondere Schwierigkeit verständlich. Denn nach der Regel: ultimum in exsecutione est primum in intentione ist der Endzweck einer Reihe von Mitteln in der Vorstellung und der Absicht des Urhebers früher als die Mittel, geht als Motiv des Wirkens allen Wirkungen voraus, und ist dem Urheber durch die ganze Reihe seines Wirkens als Mittelgrund gegenwärtig. Wenn Gott vor Erschaffung der Welt seinen Sohn als den vollendeten Herrn der rechten Gemeinde vorher erkennt oder bestimmt (1 Petr. 1, 20; Eph. 1, 4), auf den hin auch die Welt geschaffen wird, so steht der Sohn Gottes über oder vor der Welt in der Absicht Gottes als der Mittelgrund der Welt. Demgemäß findet auch Hebr. 1, 1—3 seine Erklärung. Hier wird zuerst der Sohn Gottes in seiner prophetischen Thätigkeit aber zugleich unter dem Attribut vergegenwärtigt, daß Gott ihn zum Herrn der Welt vorherbestimmt hat. Von dieser Person heißt es dann *δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*. Der Zusammenhang erfordert es, das in dem ersten Relativsatz ausgedrückte Attribut in dem zweiten Relativpronomen zu recapituliren; also *δι' οὗ τοῦ τεθέντος κληρονόμου πάντων* hat Gott die Welten geschaffen. Dieses ist der Gedanke des Kolosserbriefes, auf Grund dessen der dritte Relativsatz im Hebräerbriefe dem erhöhten Sohn Gottes gilt, der die ihm bestimmte Weltherrschaft in Besitz genommen hat.

Neben dieser Reihe von Deutungen der Gottheit des erhöhten Christus steht der doppelte Satz des Johannes, daß das Offenbarungswort, das Gott ist, in der Person Jesu Christi menschliche Person geworden ist, und daß die Jünger in ihm die Erscheinung des einzigen Sohnes Gottes daran erkannt haben, daß er voll Gnade und Treue sein Leben geführt hat, also in den Eigenschaften, in welchen Gott selbst dem Mose sein Wesen bezeichnet hat (Joh. 1, 14; Exod. 34, 6. 7). Hier ist nun nöthig festzustellen, daß dieses Prädicat der Gottheit Christi aus der Erfahrung der Jüngergemeinde heraus behauptet wird. Außerhalb dieser Relation ist es nicht denkbar. Erst auf Grund dessen subsumirt Johannes die Gestalt Christi unter die Vorstellung vom Offenbarungswort, welche er an Weltschöpfung u. s. w. erprobt, und für welche er das Prädicat Gott ausspricht. Die beiden neutestamentlichen Gedankenreihen sind nun durchaus selbständig gegen einander, und finden ihre Erklärung in ganz verschiedenartigen Rücksichten. Die Auffassung des Johannes beurtheilt die geschichtliche Erscheinung Christi in Hinsicht ihres moralischen Gesammteindruckes auf die Jüngergemeinde, der mit dem bekannten Wesen Gottes übereinstimmt; die so begründete Gottheit Christi wird nicht unmittelbar mit dem göttlichen Attribut der Erhabenheit über die Welt in Verbindung gesetzt; vielmehr liegt die Erschaffung der Welt durch das Wort Gottes dahinter, indem der göttliche Werth Jesu in die Formel gestellt wird, daß das Wort, welches die allgemeine Form göttlicher Offenbarung ist, in ihm zur menschlichen Person geworden ist. Die Darstellung der anderen Apostel verknüpft die Gottheit Christi mit der Vorstellung der ewigen Bedeutung seiner Person für Gott und der Verwirklichung derselben in seiner gegenwärtigen Erhebung über die Welt; auch diese Gedankenreihe hängt ab von dem Urtheile, daß Christus in der moralischen Verbindung mit seiner Gemeinde als der Endzweck der Welt offenbar wird.

Beide Formen der Vorstellung von der Gottheit Christi haben ihre religiöse Art daran, daß sie den Werth Christi in der von ihm eingeführten Weltanschauung und für die damit zusammenhängende Selbstbeurtheilung bezeichnen. Denn Johannes muß dahin verstanden werden, daß Jesu Lebensführung dieselben sittlichen Wirkungen gezeigt hat, welche als die hauptsächlichen Eigenschaften Gottes alles menschliche Vertrauen auf sich ziehen;

die anderen Apostel verstehen die gegenwärtige Herrschaft Christi als den Bestimmungsgrund, welcher das Ganze des menschlichen Lebens in Anspruch nimmt und in demselben nichts übrig läßt, was sich nach einem andern Bestimmungsgrunde richten dürfte. Nun sind alle anderen Maßstäbe relativ; jedes noch so umfassende Motiv im menschlichen Leben läßt noch Spielraum für andere übrig. Eine Auctorität also, welche alle anderen Maßstäbe entweder ausschließt oder sich unterordnet, welche zugleich alles menschliche Vertrauen auf Gott in erschöpfender Weise regelt, hat den Werth der Gottheit. Beide Formen der Vorstellung von der Gottheit Christi sind jedoch so beschaffen, daß sie ihre gegenseitige Ergänzung fordern. Denn was Johannes an Christus erfahren hat, kann nicht blos in der Vergangenheit wirksam gewesen sein, sondern es muß für die religiöse Weltanschauung und Selbstbeurtheilung fortwirken, wenn dieselbe sich danach richten soll. Umgekehrt hängt die Ueberzeugungskraft der Vorstellung von der Gottheit des erhöhten Christus durchaus davon ab, daß die Merkmale derselben auch in dem irdisch-geschichtlichen Dasein der Person aufgezeigt werden können. Nun wird von Paulus (Phil. 2, 9) der Zeitmoment fixirt, in welchem die Person, welche bis dahin nicht als Gott prädicirt worden ist, den Gottesnamen und die Weltherrschaft erhalten hat. Damit ist die Schwierigkeit verbunden, daß die Identität der Person in den beiden Existenzformen nicht sicher gestellt ist. Denn die Merkmale, durch welche Paulus unmittelbar vorher und sonst überhaupt den Vorzug des Menschen Christus bezeichnet, müssen doch auch erst mit dem Prädicat des *κύριος* in Einklang gesetzt werden. Soll die Gottheit Christi oder seine Herrschaft über die Welt in der Form des Erhöhten als nothwendige Erkenntniß, als Glied in der christlich-religiösen Weltanschauung bewiesen werden, so muß es in dem Wirken Christi auf uns aufgezeigt werden. Jede Wirkung Christi aber muß ihren Maßstab in der geschichtlichen Gestalt seines Lebens finden. Also muß die Gottheit oder die Weltherrschaft Christi in bestimmten Zügen seines geschichtlichen Lebens, als Attribut seiner zeitlichen Existenz begriffen werden. Denn was Christus nach seiner ewigen Bestimmung ist und gemäß seiner Erhöhung zu Gott auf uns wirkt, wäre für uns gar nicht erkennbar, wenn es nicht auch in seinem zeitlich-geschichtlichen Dasein wirksam wäre. Wenn nicht die Vorstellung seiner gegenwärtigen Herrschaft mit

den bestimmten Merkmalen seines geschichtlichen Wirkens ausgefüllt werden kann, so ist sie entweder ein werthloses Schema oder der Anlaß zu allen möglichen Schwärmereien. Sollen wir hingegen den Glauben festhalten, daß Christus gegenwärtig über die Gemeinde des Gottesreiches herrscht und zur fortschreitenden Eingliederung der Welt unter diesen ihren Endzweck wirksam ist, so muß die Weltherrschaft schon als hervorstechendes Merkmal des geschichtlichen Lebens Christi erkannt werden können.

Die beiden confessionellen Schulformen der Christologie, welche aus der Reformation hervorgegangen sind, setzen als die formgebende Kraft der ganzen Erscheinung die göttliche Natur mit allen Eigenschaften Gottes, namentlich mit der Allmacht und Allwissenheit voraus, welche bei der Weltschöpfung die Hauptsache sind. Aber in der Beziehung dieser Größe auf die menschliche Natur treten die beiden Lehrweisen in einen deutlichen Gegensatz zu einander[1]). Die lutherische Lehre befolgt die Rücksicht, daß in der menschlichen Person Christi die Fülle der Gottheit zur Offenbarung komme; zu diesem Zwecke wird behauptet, daß durch die Incarnation des göttlichen Wortes oder durch die Verbindung der göttlichen mit der menschlichen Natur auch die letztere zum Träger aller göttlichen Eigenschaften werde. Die reformirte Lehre befolgt die Rücksicht, daß die Verbindung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur in der Person Christi die möglichste Analogie mit dem menschlichen Wesen innehalte; zu diesem Zweck wird behauptet, daß das göttliche Wort, um Mensch zu werden, die Fülle seiner göttlichen Eigenschaften, insbesondere die Beziehungen, in denen es als Schöpfer und Herr zur Welt steht, aufgegeben habe. Die lutherische Formel paßt nun nicht zu dem geschichtlichen Lebensbilde, nach welchem die andere direct bemessen ist. Jene bedarf also der Ergänzung durch die Behauptung, daß das incarnirte Wort Gottes sich der Aeußerung seiner göttlichen Eigenschaften in dem irdischen Leben regelmäßig enthalten habe (κρύψις). Der Gegensatz beider Lehrformen ist namentlich darin anschaulich, wie die Begriffe der incarnatio und der exinanitio gegen einander gestellt werden. Lutherisch ist das verbum incarnatum das Subject der exinanitio; reformirt ist das verbum

1) Ich verweise auf Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie, 1848. Zweite Ausgabe 1861.

sese exinaniens das Subject der incarnatio. Das heißt, da die Empfängniß und die menschliche Geburt die ersten Erscheinungen der exinanitio sind, so ist nach lutherischer Lehrweise die Verbindung der menschlichen Natur mit der göttlichen und die Uebertragung aller göttlichen Eigenschaften auf jene vorausgesetzt, indem der Gottmensch in den Geburtsproceß eingeht, der die erste Probe seiner Verbergung der göttlichen Eigenschaften ist. Nach reformirter Lehrweise entledigt sich das göttliche Wort seiner göttlichen Eigenschaften, indem es in den Geburtsproceß oder in die Verbindung mit der menschlichen Natur eingeht.

Welche Bedeutung haben nun diese beiden Erklärungen für die Auffassung und Werthschätzung der Person Christi in ihrer geschichtlichen Erscheinung? Die lutherische Lehre paßt zu derselben nur insofern, als sie im Widerspruche mit ihrer eigentlichen Tendenz die Uebertragung der göttlichen Eigenschaften auf die menschliche Natur Christi durch die Behauptung der κρύψις für das geschichtliche Leben desselben direct ungiltig macht. Diese Lehrweise ist also im Widerspruch mit der Erscheinung, die sie zu erklären vorgiebt. Sie macht den Anspruch, die Gottheit in der menschlichen Art Christi nachzuweisen, entsprechend der Richtung, in welcher der Große Katechismus Luther's vorgeht; allein die Mittel, welche zur Lösung dieses Problems angewendet werden, gestatten dieselbe nicht, weil sie unter der Linie der dort von Luther dargebotenen Anschauung zurückbleiben. Dabei ist insbesondere noch folgender Umstand zu beachten. Wenn die incarnatio verbi als wirklich vorausgesetzt ist, indem das verbum incarnatum sich der conceptio unterwirft, an welcher die individuelle Existenz Christi hängt, so ist nichts weniger gewährleistet, als daß die aus der conceptio hervorgehende Person und der Umfang des verbum incarnatum sich decken. Man kann vielmehr unter jener Voraussetzung auch als möglich denken, daß das verbum incarnatum sich erst in dem Verlauf des ganzen menschlichen Geschlechts zur Erscheinung bringt. Dieses ist als wirklich behauptet worden, indem Strauß seiner Zeit das sich zu religiösem Selbstbewußtsein entwickelnde Menschengeschlecht als den Gottmenschen, als die Deckung für den Begriff des verbum incarnatum ausgab. Es ist auch wohl nicht zufällig, daß diese mögliche häretische Consequenz der lutherischen Christologie aus derselben theologischen Bildungsstätte hervorgegangen ist, in welcher die lutherische Formel

selbst geschmiedet worden ist. Hingegen die reformirte Erklärung der Person Christi aus der Kenosis des göttlichen Wortes richtet sich allerdings nach der Wahrnehmung der menschlichen und zeitlichen Schranken, in denen das Leben Jesu verlaufen ist; aber sie ist in demselben Maße nur der Grund dafür, daß man das Prädicat der Gottheit dem geschichtlichen Leben Christi abzusprechen hat. Wenn der ewige Logos in der Conception als individueller Mensch sich der Eigenschaften entledigt hat, in denen sein ursprüngliches Verhältniß zur Welt ausgeprägt ist und in denen er gleichen Wesens mit dem Vater ist, so ist er in seinem geschichtlichen Dasein eben nicht Träger der Gottheit. Es ist dabei nicht einzusehen, warum nicht auch andere Menschen, die auf ihrem Lebensgebiet als Ideale erscheinen, als Incarnationen der sich depotenzirenden Vernunft Gottes aufgefaßt werden dürfen. Denn dieses ist die mögliche häretische Consequenz dieser Lehrform, welche es offen eingesteht, daß man die Gottheit und die Menschheit nicht in derselben Beziehung und in derselben Zeit von der Person Christi aussagen kann, d. h. daß beide Prädicate sich gegenseitig ausschließen.

Ungeachtet dessen ist diese Lehre, unter dem Vorgeben, sie sei die folgerechte Durchführung der in der Concordienformel vorgezeichneten Christologie, unter den Theologen gangbar geworden, welche ihrer lutherischen Rechtgläubigkeit sich rühmen. Der Erste, der diesen Weg betreten hat, Gottfried Thomasius [1]), hat gemeint, die lutherische Formel der **communicatio idiomatum** als der Folge der **incarnatio verbi divini** über die hergebrachte einseitige Darstellung hinaus ergänzen zu sollen. Einseitig war es, daß nur die menschliche Natur mit den göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart u. s. w. ausgestattet sein sollte. In Folge der **incarnatio verbi divini** mußte auch die göttliche Natur in Christus als Trägerin von Leiden, Entbehrung, Schwäche erklärt werden, wenn das Schema der **communicatio idiomatum** giltig sein sollte. Das war nun nicht geschehen; ist aber auch durch die Correctur von Thomasius nicht erreicht worden. Vielmehr fällt dieselbe aus dem Zusammenhang und der Ordnung der in der Concordienformel vorgetragenen

---

1) Beiträge zur kirchl. Christologie. 1845. Vgl. darüber Schneckenburger a. a. O. S. 196 ff.

Lehre gänzlich heraus. Nicht das verbum incarnatum bildet für Thomasius den Rahmen, in welchem er die göttliche Natur Christi mit den menschlichen Eigenschaften des Leidens u. s. w. versehen sein läßt. Vielmehr behauptet er von dem verbum divinum, es habe zum Zweck seiner Incarnation auf Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit verzichtet, die Eigenschaften, welche in dem Verhältniß Gottes zur Welt gelten, also für Gott nur relativ sind, also von dem göttlichen Logos aufgegeben werden konnten, ohne seine Gottheit aufzuheben. Gesetzt daß diese Annahme nach allen Seiten widerspruchlos wäre, so ist sie doch im Widerspruch mit der Concordienformel. Denn wie soll aus der Incarnation des Logos die Bekleidung der menschlichen Natur gerade mit diesen Eigenschaften folgen, wenn der mit der menschlichen Natur verbundene Logos sie gar nicht mehr hat. Also lutherisch nach dem Maßstabe der Concordienformel ist diese Combination durchaus nicht. Aber sie ist auch in sich verworren. Denn wenn auch die Allmacht u. s. w. relative Eigenschaften Gottes und des göttlichen Logos sind, relativ im Verhältniß zur Welt, so ist dieses Verhältniß der Rahmen, in welchem alle Erkenntniß Gottes sich bewegt, außerhalb dessen Gott gar nicht vorstellbar ist. Ueberdies ist der Begriff des göttlichen Logos ursprünglich nur in der Stellung Gottes zur Welt begründet worden. Deshalb hört man auf, den Logos Gottes in der Art zu denken, wie dieser Begriff vorgeschrieben ist, wenn man sein Verhältniß zur Welt, und deshalb seine Allmacht in irgend einem Falle wegdenkt, oder für irgend ein anderes Verhältniß, in das er treten kann, als nicht mehr vorhanden außer Ansatz läßt. Der Logos, der sich für den Fall seiner Menschwerdung seiner Allmacht u. s. w. entäußert, ist überhaupt nicht als der Logos, ewig vom Vater gezeugt, dem Vater gleichwesentlich, in der Person Christi zu erkennen. Mit dieser Hypothese also wird nur bewiesen, daß Christus, wenigstens in seiner irdischen Existenz, keine Gottheit hat.

Ungeachtet dieser Gründe lehrt auch Luthardt: „Indem der Sohn Gottes irdisch-menschliche Natur annahm, bewahrte er zwar seine göttliche Natur und die unveräußerliche Wesensherrlichkeit derselben; begab sich aber im Stand der Erniedrigung für sein Verhältniß zur Welt seiner göttlichen Existenzweise und ihrer entsprechenden Machtbethätigung, um erst mit der Erhöhung, aber nun als Menschgewordener, in dieselbe zurückzutreten.“ Aus den

die §§ 50. 51 des Compendiums der Dogmatik begleitenden dogmenhistorischen Notizen ergiebt sich nur, daß Luthardt sich bewußt ist, hierin das Gegentheil des in der Concordienformel ihm vorgeschriebenen Lehrbegriffs vorzutragen, nicht aber, wie man sich jene Behauptung vorzustellen und mit welchen Gründen man sie denkbar zu finden hat. Es ist nichts Anderes als Mythologie, was unter dem Titel der Kenosis des göttlichen Logos gelehrt wird. Deren verwegenste Ausprägung hat allerdings nicht Luthardt sondern Geß geleistet. Aber die Bedeutung der beiden gemeinsamen Formel ist die, daß man auf die mittelaltrig-katholische Deutung der Sache zurückgegangen ist. Man bekennt ein göttliches Wesen, welches hinter der menschlichen Person Jesu steht, aber nur ein undeutliches Verhältniß zu dieser einnimmt; danach beschäftigt man sich mit dem Menschen Jesus als dem Mittler, ohne sich um eine Nachweisung von Gottheit in seinem irdisch-menschlichen Leben zu bemühen. Diese Art des Bekenntnisses der Gottheit Christi ist eine Ceremonie, deren Inhalt man nicht mehr versteht. Hingegen die Anregungen Luther's und Melanchthon's, die Gottheit in dem Erlöser Christus zu verstehen, wodurch sie über den lateinischen Katholicismus hinausschreiten, ist für diese Lutheraner oder Pietisten nicht vorhanden, obgleich sie in symbolischen Büchern stehen.

Eine andere Reihe von Experimenten knüpft sich an das dunkle Wort von Marheineke (I. S. 582), daß Christus in seiner Person die Menschheit selbst sei, sofern er das in allen Individuen Gleiche in sich darstellt. Dieser Satz wird in aller Geschwindigkeit mit dem andern vertauscht, daß Christus in seiner Individualität als Princip alle menschlichen Individuen dynamisch umfasse, oder daß er ihre Totalität persönlich darstelle, und aller einzelnen Individualitäten Urbilder oder ideale Persönlichkeiten in sich versammle. In dem einen Falle wird hiebei der Gattungsbegriff realistisch als die Abstractionseinheit, im andern Falle nominalistisch als die Collectiveinheit der vielen Einzelnen vorausgesetzt. Mag das Eine oder das Andere von Christus mit Recht gelten, so ist es um die menschliche Individualität Christi geschehen. Aber was haben diese Behauptungen mit der Gottheit Christi gemein? In der bezeichneten Eigenthümlichkeit soll er dem Begriffe des zweiten Adam entsprechen. Wie nun der erste Adam als das Haupt der natürlichen Schöpfung in das Reich des Geistes hin-

übergreift, so weist Christus als das Haupt der geistigen Schöpfung auf eine so zu sagen kosmische oder metaphysische Bedeutung seiner Person hinüber. „Und hier ist dann der Ort, wo sich die Christologie an die Trinitätslehre anschließt, und wo die Rede der Schrift von dem Worte, das zu Anfang war, ihre Stelle findet.“ „Der kosmische Ort der centralen Gottempfänglichkeit (nämlich Christus als menschliches Centralindividuum) repräsentirt die Stätte der Möglichkeit der realen Welteinheit und Weltvollendung; aber die Wirklichkeit stammt aus der persönlichen Selbstmittheilung Gottes. Denn die Idee der Welt, wie sie ewig vor Gott steht, ist nicht mit der Gottempfänglichkeit abgeschlossen, sondern umfaßt auch das schlechthinige Erfülltsein derselben in sich und an dem Punkte, wo die dieser centralen Empfänglichkeit entsprechende ebenso centrale Erfüllung stattfindet.“ Also zum Zwecke der Vollständigkeit der Weltidee ist die Einwohnung Gottes in dem Centralindividuum ein nothwendiger Gedanke. Diese Betrachtung hat eine entfernte Aehnlichkeit mit der aus dem Endzweck der Welt abgeleiteten Deutung der Gottheit Christi durch Paulus. Aber wenn man nun die Probe auf diese Construction machen und fragen würde, in welchen Zügen des Lebensbildes Christi seine Gottheit erscheine, so findet man ebenso wenig eine Antwort darauf, wie auf das Bedenken, daß das geschilderte menschliche Centralindividuum in der Person Christi nicht nachgewiesen ist. Der Grund dieses Mangels liegt darin, daß hinter ihr ein religiöses Interesse an der Gottheit Christi nicht wahrnehmbar ist. Die Vollständigkeit der Weltidee zu sichern, mag ein philosophisches Motiv sein, aber es ist kein religiöses; denn es ist keine Beziehung zwischen dieser Weltvollendung im Centralindividuum und einem davon abstammenden Heilsgut nachgewiesen. Kurz es fehlt neben der erforderlichen wissenschaftlichen Reife dieser Idee der religiöse Kern; sie ist also gar kein theologischer Gedanke.

Die religiöse Schätzung Christi, welche in dem Prädicate seiner Gottheit nur einen besonders bedingten Ausdruck findet, muß an dem Zusammenhang seines erscheinenden Handelns mit seiner religiösen Ueberzeugung und seinem sittlichen Motive bewährt werden; sie bezieht sich aber nicht direct auf die vorauszusetzende Ausstattung seiner Person mit angeborenen Anlagen. Denn nicht in dieser Beziehung wirkt Christus auf uns, sondern

in jener. Die religiöse Schätzung seiner Person wird sich aber auf sein sittliches Handeln beziehen, sofern dasselbe Correlat und Probe seiner Gewißheit ist, mit Gott in eigenthümlicher Gemeinschaft zu stehen. Deshalb hängt die religiöse Würde Christi auch nicht ab von der Vollständigkeit und Lückenlosigkeit seines ethischen Gesichtskreises, welche allerdings nicht vorhanden ist, wenn man die ethischen Erkenntnisse Christi mit einem System heutigen Tages vergleicht. In seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk" hat Strauß behauptet, daß Jesus nur eine relative Bedeutung für die Entwickelung des sittlichen Ideals einnehme, weil derselbe keinen Sinn für die ethische Bedeutung der Familie und des schönen Lebensgenusses, keinen Begriff vom sittlichen Werthe des Staates, des Erwerbes, der Kunst und Wissenschaft verrathe, daß also seine Sittengesetzgebung unvollständig und der Ergänzung bedürftig sei. Als ob der Werth eines Menschen, wie Jesus war, für das Menschengeschlecht davon abhinge, daß er einen vollständigen Ueberblick über alle möglichen positiven und negativen Anwendungen der von ihm beabsichtigten Lebenswirkung besessen hätte, einen Ueberblick, welcher nur nachträglich in der Form wissenschaftlicher Erkenntniß erreicht wird, die nicht in seinem Berufe lag! Denn mit einem noch so vollständigen Systeme der Ethik würde Jesus den Lauf der geistigen Welt nicht verändert haben; mit einem solchen würde er längst veraltet sein. Je detaillirter nämlich das Programm einer Reformation im geistigen Leben ist, um so beschränkter ist sein Spielraum; je unbestimmter im Einzelnen es ist, um so weiter und länger wirkt es. Aber die Sittengesetzgebung im Einzelnen ist überhaupt nicht die Sache Jesu, und jede Beurtheilung seiner Person, die von diesem Gesichtspunkt ausgeht, ermangelt der geschichtlichen Gerechtigkeit. Denn Jesus darf ebenso wie jeder Mensch verlangen, in seiner Art verstanden zu werden. Daß seine Art die des religiösen Menschen, weiterhin des Propheten und Religionsstifters ist, kann natürlich nicht erkannt werden, wenn man, wie es in der angeführten Biographie geschieht, den Gedanken von Gott einfach suspendirt. Dann ist es erklärlich, daß schließlich für Strauß die geschichtliche Gestalt Jesu ganz undeutlich geworden ist. Wollte doch nur Jemand, der alle Musik für unangenehmes Geräusch hält, sich der Biographie und Beurtheilung von Mozart annehmen! Das würde der richtige Spiegel für solche atheistische Religionsgeschichte sein.

Jesus ist der Träger der vollendeten geistigen Religion, der in der gegenseitigen Gemeinschaft mit dem Gott steht, welcher der Urheber der Welt und ihr Endzweck ist. In der letztern Beziehung der Gottesidee ist es gegründet, daß Jesus die denkbar allgemeinste sittliche Aufgabe, die Verbindung der Menschen durch die Liebe als giltig für sich um Gottes willen anerkennt; in der ersten Beziehung ist es gegründet, daß er für sein persönliches Leben alle Bestimmungsgründe von sich ablehnt, welche particular, weltlich und deshalb untergöttlicher Art wären. Aber indem er seine Stellung gegen Gott auf die anderen Menschen übertragen wollte, so hat er die Verbindung der Menschen durch die Liebe oder das Reich Gottes als das Ziel für seine Jünger geltend gemacht, und hat seine persönliche Freiheit über der Welt als den Antrieb dazu wirken lassen, daß auch seine Jünger sich des Werthes des menschlichen Lebens über der ganzen Welt durch den Eintritt in seine Weltanschauung versicherten. In der Beziehung seiner persönlichen Absicht auf die in seine Gemeinde zu berufende Menschheit ist er in erster Linie Religionsstifter und Befreier der Menschen von der Herrschaft der Welt über sie. Er ist Sittengesetzgeber insoweit, als die Erhebung der Menschen über die Welt und ihre Gemeinschaft in dieser Bestimmung auch die Ordnung ihres wechselseitigen Handelns im Reiche Gottes nach sich zieht. Indem aber hiezu die Aufstellung des allgemeinsten Grundsatzes der Nächstenliebe dient, so ist es keine Unvollkommenheit des Sittengesetzes Jesu in seiner Art, daß die Ordnung der besonderen Gebiete des sittlichen Lebens der freien Anwendung des obersten Grundsatzes überlassen bleibt. Wenn Jesus seine Aufmerksamkeit auf die ethische Regulirung der besonderen Gebiete des menschlichen Lebens gerichtet hätte, so würde, da er der Stifter einer Gemeinde sein wollte, die Folge gewesen sein, daß er auch bestimmte rechtliche Festsetzungen getroffen hätte. Deshalb laufen die Ausstellungen von Strauß darauf hinaus, daß Jesus nicht so etwas, wie der Islam ist, seinen Jüngern auferlegt hat. Aber daß er diesen Weg nicht betreten hat, bezeichnet seinen besondern und unvergleichlichen Werth über allen Religionsstiftern[1]).

Wenn der Stoff des Lebens Christi in der Abzweckung auf

---

1) Vgl. Stephan, das heutige Aegypten (1872) S. 257—261.

die Erlösung der Menschen und die Offenbarung der Liebe Gottes an sie dazu dient, seine Gottheit anschaulich zu machen, so ist dieser Zusammenhang in dem Rahmen der Zweinaturenlehre von Niemand so treffend ausgesprochen worden wie vom heiligen Bernhard[1]). In seinem in Cant. canticorum sermo VI. 3 begegnen wir folgender Betrachtung. Dum in carne et per carnem facit opera non carnis sed dei, naturae utique imperans superansque fortunam, stultam faciens sapientiam hominum daemonumque debellans tyrannidem, manifeste ipsum se esse indicat, per quem eadem et ante fiebant, quando fiebant. In carne, inquam, et per carnem potenter et patenter operatus mira, locutus salubria, passus indigna evidenter ostendit, quia ipse sit, qui potenter sed invisibiliter secula condidisset, sapienter regeret, benigne protegeret. Denique dum evangelizat ingratis, signa praebet infidelibus, pro suis crucifixoribus orat, nonne liquido ipsum se esse declarat, qui cum patre suo quotidie oriri facit solem super bonos et malos, pluit super iustos et iniustos. Diese drei Sätze reden über den Gottmenschen, aber so daß die göttliche Person des Logos die menschliche Natur, das Fleisch als Organ des Wirkens an sich hat. Unter diesen Voraussetzungen hat Bernhard die Communicatio idiomatum nach beiden Seiten durchgeführt, hat Leiden auf die göttliche Logosperson und hat Allmachtwirkungen auf die menschliche Natur des Logos übertragen. Aber diese Allmachtwirkungen, welche der Erschaffung und der Leitung der Welt gleich sein sollen, sind in sittlichen Leistungen des Gottmenschen aufgezeigt. Daß Christus sein Schicksal überwindet, läßt in ihm den Schöpfer der Welt erkennen; daß er Unwürdiges, was er nicht verschuldet hat, natürlich zum Heile der Menschen leidet, läßt in ihm den Schöpfer, den weisen Leiter, den gütigen Beschützer der Welt erkennen; endlich daß er Undankbaren und Ungläubigen seine Wohlthaten nicht vorenthält, daß er für die betet, welche ihn kreuzigen, bezeugt seine Zusammengehörigkeit mit dem vollkommenen Gott, der Guten und Bösen wohlthut. Der Gottmensch hat alle göttlichen Eigenschaften

1) Vgl. Lesefrüchte aus dem heiligen Bernhard. Stud. u. Krit. 1879. S. 322.

an sich, aber wie Bernhard sagt[1]), übt er sie im Werke der Erlösung mit Anstrengung, während dieselbe im Werke der Schöpfung nicht vorkommt. Er übt sie ferner in der Erlösung zum Heile der Menschen und deshalb in der Form sittlicher Handlungen, hauptsächlich in der Anstrengung der Geduld. Diese Leistungen sind um des Zweckes der Erlösung und um der Offenbarung der Liebe willen nicht blos menschlich, sondern im Grunde göttliche Leistungen. Von der Gleichartigkeit der sittlichen Leistungen des Gottmenschen mit der Allmacht Gottes kann man sich aber nicht überzeugen, wenn man nicht im Voraus ihren göttlichen Werth zu unserer Erlösung feststellt. Luther hat schwerlich diese Sätze Bernhard's gekannt; jedoch liegt seine Ausführung im Großen Katechismus in derselben Linie. Christus ist mein Herr als mein Erlöser; seine Prädicate im zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses erklären die Erlösung, wie und wodurch sie geschehen sei: das ist, was ihn gestanden (quanti constiterit) und was er daran gewendet und gewaget hat, daß er uns gewänne und zu seiner Herrschaft brächte, nämlich daß er Mensch worden, gelitten, gestorben u. s. w. Und dies alles darum, daß er mein Herr würde[2]). Die theologische Lösung des Problems der Gottheit Christi wird also an einer Analyse des Wirkens Christi zum Heile der Menschheit in Gestalt seiner Gemeinde zu begründen sein.

1) Sermo XX. 2. Multum laboravit in eo salvator, nec in omni mundi fabrica tantum fatigationis auctor assumsit. At vero hic et in dictis suis sustinuit contradictores et in factis observatores et in tormentis illusores et in morte exprobratores. Ecce quomodo dilexit.

2) Auch auf diesem Punkte ist zu vergleichen A. H. Francke, de magnitudine et maiestate Iesu Christi (programmata diversis temporibus in acad. Hal. proposita. 1714) p. 170. Tantus cum esset dei filius, an in carne se manifestantem, humanam naturam adsumentem minorem factum opinabimur? Absit, ut quem magnum caritate, ipsamque caritatem esse agnovimus, cum minorem putemus in eo ipso, quo magnitudinem suae caritatis non verbis aut promissis amplius sed re ipsa declaravit, factoque stupendo, ipsis angelis mirabili, hominibus depravatis incredibili ostendit, comprobavit et ipse ut caritas in mundo apparuit. — p. 180. Detinuit nos diutius consideratio magnitudinis Christi in ipsa morte elucentis. At cum in hac morte eius, morte inquam Christi, quem mors retinere non potuit, omnis vita et salus sita sit, imo omnis ex ea fidei victoria et futura eorum, quos fides ad finem servata coronabit, gloria dependeat, de tanta re ne incepisse quidem aliquid dicere nobis videmur.

46. Dieses Thema erfährt in der Dogmatik seine Behandlung unter dem Titel der drei Geschäfte oder Aemter des Gottmenschen. In der ausgebildetsten Gestalt dieser Darstellung kommt es darauf an, daß die im Neuen Testament bezeichneten Leistungen Christi zur Begründung und Ordnung des menschlichen Heiles, welche sich zeitlich über die status exinanitionis et exaltationis erstrecken, sachlich unter die Functionen des Propheten, des Priesters, des Königs eingetheilt werden. Diese Anwendung alttestamentlicher Personaltypen auf die Anschauung von Christus hat ihren ersten Zeugen an Eusebius von Cäsarea; theologisch wirksam ist sie aber erst seit der Reformation geworden[1]. Abgeleitet wird der dreifache Typus aus dem Wortsinne von Christus, indem man die Salbung mit dem göttlichen Geist nicht blos auf das Königthum, sondern auch auf das Priesterthum und Prophetenthum beziehen zu dürfen glaubte. Für die Brauchbarkeit dieses Eintheilungsgrundes kommt jedoch die Art in Betracht, wie er allmählich bei den Theologen der Reformation in Gang gekommen ist. Es ist bekannt, daß die Dogmatiker melanchthonischer und lutherischer Richtung bis auf Hafenreffer und Gerhard die Heilswirkung Christi nur unter die beiden Titel des Königs und des Priesters bringen[2]. Es wird ferner darauf aufmerksam gemacht, daß Calvin der ist, welcher den Typus des Propheten hinzugefügt hat (im Catechismus Genevensis und Institutio II. 15). Die melanchthonisch-lutherische Schule ignorirte die Lehrthätigkeit Jesu keineswegs; man meinte nur aus dem alttestamentlichen Vorbilde des Hohenpriesters berechtigt zu sein, sie unter sein priesterliches Geschäft zu rechnen. Aber auch bei Calvin begegnet in der ersten Ausarbeitung der Institutio (1536) nur die Annahme des Königthums und des Priesterthums als Ausfüllung des Namens Christus[3]. Die Ausführung des Gedankens ver-

---

1) Ueber andere Zeugen für das Schema nach Eusebius vgl. Krauß, Das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex; Jahrb. für deutsche Theol. XVII. (1872) S. 595 ff.

2) Vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. II. S. 209–212. Diese Angabe gilt von Strigel, Hemming, Heßhus, Homberger, Selnecker, Heerbrand. Hafenreffer hingegen hat bei der Erklärung des Namens Christus die zwei Titel, nachher die drei.

3) C. R. XXIX. p. 69: Credimus et Christum ipsum esse, hoc est, omnibus sancti spiritus gratiis perfusum, ut de plenitudine eius

gegenwärtigt den vollen Umfang der religiösen Anschauung und Selbstbeurtheilung, welche in der ersten Epoche der Reformation alle theologischen Neubildungen begleitet. Was Christus für uns ist, muß sich in der Uebertragung seines Werthes auf uns bewähren. Man hat nichts an der Erkenntniß Jesu als des Christus, wenn man nicht durch ihn sich zum Königthum, zur Herrschaft über die Welt, und zum Priesterthum, zur ungestörten Gemeinschaft mit Gott erhoben weiß. Nur in der Beziehung auf diese Zwecke wird auch eine objective theologische Erörterung der fraglichen Prädicate dem religiösen Interesse entsprechen. Die Betrachtung Calvin's aber ist geschöpft aus Luther's Schrift de libertate christiana (I. S. 182). Einmal beweist die Vergleichung des obigen Satzes mit der Schrift Luther's, daß der großartige Inhalt derselben für Calvin nicht verloren gegangen ist, dann aber gewährt diese Uebereinstimmung eine Bestätigung für die Art, in welcher ich bisher die Lehre von der Person oder dem heilsmäßigen Wirken Christi vorzubereiten unternommen habe. Wenn Christus nach dieser Betrachtungsweise als König und Priester dahin wirkt, unsere Freiheit über die Welt, über die Sünde, und unsere Freiheit im Verkehr mit Gott hervorzurufen, so stehe ich wohl im Einklang mit dem ächten Zuge der Reformation, indem ich die specifische Bedeutung der Person Christi in der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung mit der Erreichung unserer persönlichen Selbständigkeit gegen die Welt in Relation gestellt habe. Endlich erklärt sich aus der von Luther aufgestellten Reihenfolge: König, Priester, zunächst der Umstand, daß die melanchthonisch-lutherischen Theologen bei diesem Titel blieben, auch als sie auf die Bedeutung der Lehrthätigkeit Christi aufmerksam geworden waren, ferner der Umstand, daß Calvin, indem er im Catechismus Genevensis den Typus des Propheten dazunahm, denselben in die dritte Reihe stellte, und indem er ihn in

---

omnes accipiamus, quicunque simul per fidem eius consortes ac participes; hac denique unctione constitutum esse a patre regem, ut in ipso reges essemus, imperium habentes supra diabolum, peccatum, mortem et inferos; deinde sacerdotem, qui suo sacrificio patrem placaret ac reconciliaret, ut in ipso sacerdotes essemus, ipso intercessore ac mediatore patri preces, gratiarum actiones, nosmetipsos et nostra omnia offerentes.

der Institutio von 1559 voranstellte, doch das Königthum dem Priesterthum vorangehen ließ. Allerdings hat er schon in der Institutio von 1539 das Prophetenthum als Probe der Salbung Christi in erster Linie genannt. Jedoch hat er demselben dadurch kein gleiches Gewicht mit Königthum und Priesterthum beilegen wollen, von welchen jenes eine etwas ausführlichere Erklärung als früher erfährt [1]).

Die vollständige Darstellung der drei munera Christi in der Institutio von 1559 (II. 15) verräth aber insofern einen Rückgang zum Schlechtern, als die directe Zweckbeziehung des Königthums und des Priesterthums Christi in der Uebertragung dieser Prädicate auf die Gläubigen weggefallen ist. Darin giebt sich eine Verkürzung des religiösen Interesses durch die ausschließlich dogmatische Methode kund, welche das menschliche Heil lediglich im Schema der Abhängigkeit von Gott behandelt, ohne direct die praktische Rücksicht im Auge zu behalten, daß die religiöse Abhängigkeit von Gott im Christenthum unsere persönliche Selbständigkeit begründen soll. Allein im Unterschiede von anderen Darstellungen ist es wichtig zu erwähnen, daß Calvin das Königthum Christi stofflich auch jetzt nicht anders bestimmt, als vorher; es soll sich bewähren an der Gewißheit unserer ewigen Seligkeit, an unserem Siege über die Sünde, an unserer Geduld gegen die weltlichen Uebel [2]). Er beschränkt nun den Spielraum des re-

1) L. c. p. 515. Quantum ad regnum attinet, non terrenum aut carnale est, sed spirituale, quod in coelum magis, futuramque et aeternam vitam respiciat. Deinde talis illi est regnandi ratio, ut non tam sibi regnet quam nobis. Potentia enim sua nos armat et instruit, decore et magnificentia ornat, opibus locupletat, denique in regni participationem exaltat et evehit. Siquidem eius communionis, qua se nobis illigavit beneficio, reges et ipsi constituimur, robore eius ad certamen cum diabolo, peccato et morte depugnandum armati, iustitiae eius ornamentis ad spem immortalitatis vestiti, divitiis sanctitatis eius ad fructificandum deo per bona opera locupletati. — At sacerdotis functionem nihilo minori nostro bono sustinet: non ideo tantum, quod sua intercessione placatum patrem nobis propitium reddit, sed quod nos quoque in sacerdotii consortium asciscit, ut ipso freti intercessore ac mediatore patri preces, gratiarum actiones, nosmetipsos et nostra omnia offeramus.

2) Lib. II. 15, 4: Unde colligimus, ipsum nobis magis regnare quam sibi, idque intus et extra, ut scilicet donis spiritus referti ex iis

gnum Christi in dieser Beziehung deutlich auf den status exaltationis. Hingegen erstreckt er nicht nur das priesterliche Amt auf beide status Christi, sondern auch das prophetische. Denn an die Genugthuung im Opfertode schließt sich die Fürbitte des Erhöhten, und an die irdische Ausübung des Prophetenamtes die Fortwirkung der continua evangelii praedicatio in der Kirche durch die Mittheilung des Geistes an dieselbe. Jene ausschließliche Beziehung des königlichen Amtes auf die innere Vollkommenheit der Gläubigen finde ich nur noch bei Amesius (Medulla I. 19, 24. 26) ausgesprochen; aber wie weit entfernt sich dieser Theologe von dem Ausgangspunkte, den Calvin eingenommen hatte, wenn er hinzufügt, das prophetische Amt Christi lasse eine Uebertragung auf andere Menschen zu, nicht aber das königliche und das priesterliche!

Indem ich vorbehalte, auf eine andere von Calvin veranlaßte Deutung des Königthums Christi zurückzukommen, so ist aus der bisherigen Darstellung der Schluß zu ziehen, daß Calvin durchgängig an der Beziehung des Königthums Christi auf den Schutz der Gläubigen und ihre Befreiung von Sünde und Welt festgehalten hat, welche er aus Luther's „Freiheit eines Christenmenschen" aufgenommen hatte. Indessen war von Luther aus durch Melanchthon eine andere Formulirung des regnum Christi spirituale unter den Theologen der deutschen Reformation verbreitet worden. Es war die Vorstellung von der Gemeinde der Gläubigen, sofern dieselbe durch das Wort Gottes begründet, erhalten, geleitet wird [1]). Diesen Gedanken hatte Calvin als den Inhalt des prophetischen Amtes in beiden Ständen angenommen. Nun ist es für die Beweglichkeit Calvin's auf diesem Punkte bemerkenswerth, daß er diese von seiner sonstigen Ansicht abweichende Deutung des königlichen Amtes im

---

primitiis sentiamus vere nos deo coniunctos esse ad perfectam beatitudinem. Deinde ut eiusdem spiritus virtute freti non dubitemus, contra diabolum, mundum et quodvis noxae genus nos semper fore victores.... Ad aeternam usque vitam nos attollit, ut patienter hanc vitam sub aerumnis, inedia, frigore, contemtu, probris aliisque molestiis transigamus hoc uno contenti, quod nunquam destituet nos rex noster, quin necessitatibus nostris subveniat.

1) Vgl. Köstlin II. S. 380. Melanchthon Loci. C. R. XXI. p. 519. 920. S. o. S. 273.

Catechismus Genevensis sich angeeignet hat; und da dieses den status exaltationis anging, so schloß sich daran die andere Veränderung, daß er das prophetische Amt in derselben Richtung auf den status exinanitionis beschränkte [1]). Indessen ist diese Abweichung nicht von erheblicher Wirkung in dem Kreise Calvin's geworden. Vielmehr nimmt der Heidelberger Katechismus den Satz des Genfer Katechismus über die Prophetie an, verbindet aber unter dem Titel des Königthums die beiden von Calvin anerkannten Beziehungen, nämlich die Leitung der Kirche als solcher durch Wort und Geist und den Schutz wie die Erhaltung des Heilsstandes [2]). Diese Formulirung findet sich auch bei dem Erklärer des Katechismus, Rodolf. Hingegen alle übrigen reformirten Dogmatiker, welche mir zur Hand sind, setzen die im Katechismus proponirte doppelte Beziehung des königlichen Amtes, die calvinische und die melanchthonisch-lutherische fort, verbinden damit die calvinische Ausdehnung des prophetischen Amtes auf beide Stände, und bringen es dadurch zu einer doppelten Ableitung der Existenz der Kirche von der Fortdauer des prophetischen und von dem königlichen Amte Christi. In diese Lehrform sind dann auch die Lutheraner, insbesondere Gerhard, Quenstedt, Hollatz eingetreten; hingegen ist bei Baier die ursprünglich Calvinische Beziehung des königlichen Amtes Christi auf den Schutz der Gläubigen zu vermissen. Ich erwähne noch, daß die Vorstellung vom regnum Christi, welche ursprünglich nicht zerlegt wurde in das regnum potentiae et gratiae, seit der Hervordrängung der Lehre von den zwei Naturen in beiden Schulen danach unter-

---

1) Niemeyer l. c. p. 129. Regnum Christi spirituale, quod verbo et spiritu dei continetur, quae iustitiam et vitam secum ferunt . . . . Propheta Christus est, quum in mundum descendit, patris se legatum apud homines et interpretem professus est idque in eum finem, ut patris voluntate ad plenum exposita finem poneret revelationibus omnibus et prophetiis.

2) L. c. p. 457. Cat. Pal. 31: Christus appellatur unctus, quod a patre ordinatus et spiritu sancto unctus sit summus propheta ac doctor, qui nobis arcanum consilium et omnem voluntatem patris de redemtione nostri patefecit, et summus pontifex, qui nos unico sacrificio corporis sui redemit, assidueque pro nobis apud patrem intercedit, et rex, qui nos suo verbo et spiritu gubernat, et partam nobis salutem tuetur ac conservat.

schieden wurde, was aus der göttlichen Natur und was aus der Erhöhung der menschlichen Natur folgte. Wenn nun auch auf diesem Punkte die entgegengesetzte Schätzung des Verhältnisses der beiden Stände Christi in den beiden theologischen Schulen durchscheint, so ist dieses für das Schema der drei Aemter unerheblich. Vielmehr hat sich ergeben, daß wie dasselbe im 17. Jahrhundert auf beiden Seiten übereinstimmend vorgetragen wurde, es aus Beiträgen von lutherisch-melanchthonischer und von calvinischer Herkunft zusammengeflossen ist.

Indem der Stoff der Thätigkeiten Christi in den beiden Ständen der Form der drei Aemter untergeordnet wird, bildet sich durch die Quertheilung ein Netz, in welchem jedes Amt an den beiden Existenzweisen Christi seine Erscheinung findet, und jede der beiden Existenzweisen die drei Aemter erscheinen läßt. Diese Darstellung waltet auch bei Solchen ob, welche wie Amesius und Wendelin damit beginnen, daß die sachliche Reihe der Aemter sich in der zeitlichen Aufeinanderfolge entwickelt, daß Christus zuerst gelehrt, dann sich geopfert, endlich seine Herrschaft angetreten hat. Denn auch diese Männer kennen die Fortdauer des prophetischen und priesterlichen Amtes in statu exaltationis. Indem nämlich die Wirkung dessen, was Christus in seinem irdischen Dasein geleistet hat, durch seine gleichartige Fortwirkung in der Erhöhung auf die Menschen übertragen wird, vollendet sich in dem bezeichneten Schema das opus mediatorium Christi. Krauß weist nun nach, daß die lutherischen Theologen in dem Gebrauche dieser Lehrform die nöthige Genauigkeit vermissen lassen. Zu meinem Zwecke gehe ich auf eine Probe dieser Thatsache ein.

Es ist nämlich ein formeller Mangel der vorliegenden Lehrweise, daß man von vornherein sich begnügte, das regnum Christi nur in statu exaltationis nachzuweisen, während die beiden anderen Aemter in beiden Existenzweisen Christi gelten sollten. Hierin erscheint eine bedenkliche Uebereinstimmung mit den Socinianern, welche die Durchführung des Gegensatzes gegen sie in den übrigen Punkten der Lehre von Christus zweifelhaft macht. Denn das regnum Christi ist nun einmal, wenigstens nach dem Maßstabe der Katechismen Luther's, die directe Probe seiner Gottheit. Kann dasselbe in statu exinanitionis nicht bewährt werden, so ist die Lehrthätigkeit des höchsten Propheten ein um so weniger genügender Anhalt für jenes Prädicat, als das Leiden im priester-

lichen Amte den Merkmalen der Gottheit direct zu widersprechen scheint. Indessen haben manche reformirte Theologen sich durch den Gegensatz zu den Socinianern bewegen lassen, auf diesem Punkte eine Ergänzung vorzunehmen. Ich finde bei Gomarus, Maccovius, Wendelin, Heidanus, Riissen als Proben des Königthums Christi angeführt, daß er als König der Juden geboren, von den Magiern angebetet worden sei, daß er den Dämonen Befehle ertheilt, das Gesetz verändert, Sünden vergeben, Wunder gethan, den königlichen Einzug in Jerusalem gehalten habe. Hierin habe er nicht blos seine Bestimmung zum zukünftigen Königthum, wie die Socinianer zugaben, sondern den Besitz des Rechtes darauf kundgegeben. Endlich wenden jene Dogmatiker ein, daß wenn dieses nicht vollgiltige Beweise des activen Königthums Christi seien, dasselbe auch nicht von seiner Auferstehung an datirt werden könne, sondern erst durch die vollständige Unterwerfung der Welt am Ende constatirt werde. Diese Argumente haben sich die späteren Lutheraner Hollatz und Buddeus angeeignet. Wie nun aber diese Auskunft aus lauter verschiedenartigen Beziehungen zusammengesetzt ist, so entbehrt sie um so mehr der zureichenden Ueberzeugungskraft, als sie nicht an demjenigen orientirt ist, was man überall als den Stoff des regnum Christi in statu exaltationis anerkannte. Diese Rücksicht hat unter den reformirten Theologen auf dem europäischen Continent, nach der Mittheilung von Krauß, nur Wolleb genommen. Er bezeichnet die Thätigkeit, welche Christus auf die Bildung der Gemeinde verwendet hat, also die Einsetzung der Apostel und die der Sacramente, als Proben seines activen Herrscherrechtes [1]). Diese Annahme theilt auch der Helmstedter Lutheraner Hornejus, und sie kehrt wieder bei Schleiermacher (I. S. 522), der die Aussendung der Jünger und die Anweisung für deren Verfahren als die geschichtlichen Merkmale des Königthums Christi aufführt.

Indessen ist im Kreise des Calvinismus eine sehr energische Deutung des Königthums Christi in seinem geschichtlichen Leben schon vor der Berührung mit dem Socinianismus aufgetreten, welche abweichende Charakterzüge an sich trägt. Die puritanische

---

1) Christ. theol. compend. I. 18: Regium officium in humiliationis statu administravit ecclesiam verbo ac spiritu sic congregando et conservando, ut nihil externae regiae maiestatis in ipso apparuerit.

Auslegung des Königthums Christi nämlich ist darauf gerichtet, daß Christus als der Gesetzgeber für die Kirche in ihrem erscheinenden, rechtlichen und cultischen Bestande geschätzt wird. Hierin weicht sie also direct ab von dem durch Calvin wie durch Luther vertretenen Gedanken von dem regnum Christi spirituale. Jene Idee ist durch die besonderen Bedingungen in Wirksamkeit gekommen, unter denen die niederländischen und englischen Fremdengemeinden die Unterstützung des Staates entbehren, und die englischen Puritaner wie die Schotten ihre reformatorische Kirchenbildung im Kampfe mit der Staatsgewalt durchsetzen mußten. Indessen läßt sich nicht leugnen, daß eine auf diese Combination gerichtete Aeußerung Calvin's in den Ausgaben der Institutio von 1539—1554 enthalten ist, welche 1536 fehlt und 1559 wieder ausgefallen ist. Calvin trägt sie aber nicht unter dem Titel des regnum Christi vor, sondern als Erklärung des Titels dominus im Glaubensbekenntniß [1]). Diesen Gedanken hat nun Joh. Lasko sich ebenso angeeignet, wie die Calvinische Deutung des regnum Christi. Einmal spricht derselbe in dem Katechismus der Londoner Fremdengemeinde (1551) die Bestimmung des Königthumes Christi zum Schutze der Gläubigen vor den Uebeln und den Gedanken aus, daß die Gläubigen ipsius plenitudine in reges atque sacerdotes domino in spiritu consecrantur. Gleichzeitig aber, in dem Compendium doctrinae, stellt er in der Reihenfolge regnum, prophetia, sacerdotium als Inhalt des ersten Geschäftes die Ertheilung aller ewigen und unveränderlichen Gesetze für die Kirche durch Christus dar. Dieser Gesichtspunkt findet zunächst einen deutlichen Widerhall in der Schottischen Confession von 1560: Iesum Christum esse Messiam promissum, unicum ecclesiae caput, iustum nostrum legislatorem, unicum nostrum summum sacerdotem confitemur. Dem schließt sich an der Urheber des englischen Puritanismus, Robert Browne [2]) in dem Satze: The kingdom of Christ is his office of govern-

1) C. R. XXIX. p. 516: Postremo illi domini elogium adscribitur, quoniam hac lege mundo praefectus est a patre, ut eius dominationem hic exerceat . . . . Sic autem significatur, non tantum praeceptorem esse et magistrum, cui auscultandum sit docenti, sed caput ac principem, cuius imperio parendum sit, cuius nutui obtemperandum, cuius ad voluntatem obsequia nostra sint dirigenda.

2) The life and manners of all true christians. 1582.

ment, whereby he useth the obedience of his people, to keep his laws and commandements to their salvation and welfare. Auch in dem größern Katechismus der Westminstersynode von 1648 wird dieser Gedanke den übrigen anerkannten Prädicaten des Königthums Christi wenigstens vorangestellt: Christus exsequitur munus regium, dum populum sibi ex mundo vocat, eosque officiariis, legibus ac censuris donat atque instruit, quibus eos visibili modo regit et gubernat [1]). Diese Grundsätze kehren bei den puritanischen Theologen des 17. Jahrhunderts wieder; insbesondere wird die verpflichtende Kraft der Cultusgesetzgebung Christi daraus abgeleitet. Indessen ist sehr bemerkenswerth, daß der einflußreiche John Owen sich dagegen erklärt, diese Deutung des Königthums Christi auf die äußere Herrschaft des Evangeliums in dem Gehorsam gegen die kirchlichen Beamten für erschöpfend anzusehen. Er erkennt nicht nur darin einen Verstoß gegen die Geltung der göttlichen Natur Christi als des Grundes seiner Weltherrschaft, sondern betont auch im Sinne Luther's und Calvin's den innerlichen und geistigen Charakter der Herrschaft Christi, welche in der Leitung der Seelen besteht, die allem Gehorsam gegen Christus erst seinen Werth giebt [2]).

Jene puritanische Ansicht vom Königthum Christi ist allerdings die Quelle des ceremonialgesetzlichen Zuges, der in der schottischen Kirche und im Independentismus sich geltend macht; zugleich leitet sie dazu an, die Einwirkung des Staates auf die Kirche abzulehnen oder zu beschränken, wodurch der Independentismus bezeichnet und die schottische Kirchenentwickelung beherrscht

---

1) Ioh. a Lasco Opera ed. Kuyper. Tom. II. p. 416. 430. 304. 306. Niemeyer Coll. Conff. p. 345; appendix p. 54. Weingarten, Revolutionskirchen Englands S. 21.

2) Person of Christ, god and man chap. 7. (Works, London 1721. p. 51) Some seem to imagine, that the kingly power of Christ towards the church consists only in external rule by the gospel and the laws thereof, requiring obedience unto the officers and rulers, that he hath appointed therein. It is true, that this also belongs unto his kingly power and rule. But to suppose, that it consisteth solely therein, is an ebullition from the poisonous fountain of the denial of his divine person. Pag. 53. The rule of Christ as king of the church is internal and spiritual over the minds, souls and consciences of all that do believe.

wird. Indessen hat diese Ansicht für diesen Kreis des Calvinismus selbst vielmehr nur kirchenpolitische und nicht dogmatische Bedeutung. Denn der Umstand, daß sie bei den Reformirten auf dem Continent nicht gangbar ist, ist von den Puritanern niemals als ein Grund der kirchlichen Trennung empfunden worden. Vielmehr zeigt sich an Owen, daß die gerade entgegengesetzte Lehre von der geistigen Art des Königthums Christi daneben als die Hauptsache aufrecht erhalten wird. Geschichtlich angesehen ist ja auch Christi Absicht der Gründung der Gemeinde, und seine vorbereitenden Schritte zu derselben als das Material seines Königthums zu betrachten; aber die Andeutungen im Evangelium des Matthäus, wenn sie überhaupt von Christus ausgesprochen sind, daß seine Gemeinde in rechtliche Formen eingehen werde, haben nicht den Sinn einer statutarischen Gesetzgebung, und die ceremonialgesetzliche Eigenheit des Puritanismus stammt nicht von Christus ab. Deshalb ist es nicht angemessen, die puritanische Idee vom Königthum Christi, sofern sie die Linie der Behauptung von Wolleb und Schleiermacher überschreitet, weiter in Betracht zu ziehen. Indessen bieten einzelne Erscheinungen in der reformirten Theologie werthvolle Anknüpfungspunkte zur Umbildung des Schema der drei Aemter dar. Ich meine einmal die Bemerkung des Amesius, daß in statu exaltationis das Königthum Christi sich auch auf die Modification des prophetischen und des priesterlichen Amtes erstreckt, so daß er regium sacerdotium et prophetiam regiam exerceat (Medulla I. 23, 32). Ist nicht diese Bemerkung auch für die Beurtheilung des irdischen Lebens giltig? Trägt nicht auch die prophetische Thätigkeit Christi, sofern sie sich auf die Gründung des Reiches Gottes aus seiner Person heraus richtet, die Merkmale des Königthums an sich? Haben nicht ferner reformirte Theologen (I. S. 275) direct die Behauptung aufgestellt, daß Christus in dem priesterlichen Geschäfte der Genugthuung durch den doppelten Gehorsam als caput ecclesiae auftrete, d. h. in königlicher Eigenschaft wirksam sei?

Die Antwort auf die erste Frage ist in der Aufstellung gegeben, mit welcher Ernesti (I. S. 521) seine Einwendungen gegen die gewöhnliche Unterscheidung der drei Aemter eröffnete, nämlich daß gemäß dem Vorbilde des Mose für Christus das königliche und das prophetische Amt desselben in einander fallen müßten. Das entspricht auch dem unzweifelhaften geschichtlichen Thatbestand.

Denn indem Jesus, der nur unter den Merkmalen eines Propheten auftrat und beurtheilt wurde, von seinen Jüngern als der gesalbte König erkannt sein wollte, stellte er den Stoff seines prophetischen Wirkens unter eine Vorstellungsform, die an sich dagegen gleichgiltig sein würde. Demgemäß erscheint es eben als eine willkürliche Analyse des Wortes „Christus", wenn man in ihm Prophetenthum und Königthum neben einander ausgedrückt fand. So wie nun die Lehre entwickelt wurde, ergab sich, daß Christus in statu exaltationis die Kirche sowohl als Prophet wie als König begründen sollte; also auch in dieser Beziehung fallen beide Titel zusammen. Andererseits folgt aus der bezeichneten Aufstellung reformirter Theologen, welche so viel Anklang in der neuern Zeit gefunden hat, daß das Königthum Christi auch in seiner priesterlichen Leistung als wirksam zu denken ist; und man könnte diese Combination wohl im Sinne Ernesti's so verstehen, daß in der Aufopferung des Lebens die stärkste Probe des Königthums zu Gunsten seiner Untergebenen erscheint. Jedenfalls ergiebt sich, daß wenn Christus im priesterlichen Geschäfte als caput ecclesiae gedacht werden soll, auch Priesterthum und Königthum nicht gleichgiltig neben einander gestellt werden können, sondern jenes als eine besondere Folge oder Anwendung von diesem verstanden werden muß. Damit aber ist die Analyse des Titels Christus, welche zu diesem Schema der drei Aemter geführt hat, ebenso durch zureichende Gründe widerlegt, wie sie historisch unberechtigt ist. Denn Jesus heißt der Gesalbte nur zur Bezeichnung seiner Herrscherwürde. Heißt er nun daneben auch Prophet und Priester, so ist es deutlich, daß seine prophetische Thätigkeit den Stoff seines königlichen Wirkens darbietet, und es ist nach den bisherigen Erörterungen zu vermuthen, daß seine priesterliche Thätigkeit in seiner freiwilligen Lebensaufopferung als eine durch die Umstände bedingte Probe seines Königthums verstanden werden muß. Reformirte Theologen, z. B. Amesius und Wendelin rechtfertigen die Aufstellung der drei Aemter neben und nach einander aus dem ordo conferendae salutis, qui prius debuit explicari, deinde acquiri, postea applicari. Aber diese Beobachtung ist nicht stark genug, um die lineare Aufzählung der drei Geschäfte Christi gegen die bezeichnete Unterordnung der beiden anderen unter das königliche festzuhalten. Denn was hier formell verständig unterschieden ist, ist sachlich nicht coordinirt, und sachlich

nicht getrennt. Die ganze Operation hat also zwar den Werth, sich des Stoffes vollständig zu versichern, welcher in die Bedeutung Christi als mediator salutis einzuschließen ist; aber diese Bedeutung wird in dem Schema der drei Aemter nicht begriffen, einfach deswegen, weil die vollständige Erkenntniß die Form der Einheit haben muß.

Ist also die Orientirung über die Bedeutung des Lebens Christi an der Hand des vorliegenden Schema erlaubt, so ist zunächst festgestellt, daß das königliche Wirken Christi, welches für ihn selbst als die Hauptsache gilt, indem er als der Christus anerkannt sein will, seine Erscheinung sowohl in den prophetischen wie in den priesterlichen Leistungen haben wird. Und da die königliche Thätigkeit Christi ihre Relation an der Gründung und Erhaltung der Religionsgemeinde Christi findet, so wird sie in statu exinanitionis durch die auf dieses Ziel hin gerichtete Absicht Christi repräsentirt, welche die beiden anderen Thätigkeiten durchdringt, und ihnen stets gegenwärtig ist. Hingegen lassen sich Priesterthum und Prophetenthum nicht auf einander reduciren. Denn jenes bewegt sich in der Richtung von den Menschen auf Gott, dieses in der umgekehrten Richtung von Gott auf die Menschen. Die hergebrachte Dogmatik unterscheidet aber auch die Stoffe, welche in jenen Formen vorgestellt werden. Zum Prophetenthum Christi wird alles Reden, zum Priesterthum alles Handeln desselben gerechnet. Ferner soll Christus, sofern er Priester ist, die doppelte gesetzliche Forderung Gottes an die sündigen Menschen befriedigen, durch den sittengesetzlichen Gehorsam seines gesammten Handelns im Verkehr mit den Menschen, und durch die Bereitschaft, alle Verfolgung als Strafleiden zu ertragen. Nun wird die Distinction des leidenden und des thuenden Gehorsams bekanntlich nur durch die Rücksicht auf den doppelten Anspruch des Gesetzes an die sündigen Menschen hervorgerufen. An und für sich betrachtet, können diese Formen nicht coordinirt werden. Denn Gehorsam im Leiden ist entweder überhaupt nicht, oder in der thätigen Form der Geduld; ein Leiden, welches nicht im Grunde Thätigkeit des sittlichen Willens wäre, würde keine Ausfüllung für den Begriff des Gehorsams sein. Diese Erwägungen gelten auch für die alte Dogmatik, da dieselbe beide Formen des Gehorsams nur in der Beziehung auf die Genugthuung an Gott unterscheidet und coordinirt, jedoch unter dem Gesichtspunkte des

Verdienstes sie in den Einen Gehorsam gegen den göttlichen Willen zusammenzieht. Es wird sich aber fragen, ob diese Nebeneinanderstellung einer in sich klaren und einer schiefen Beurtheilung derselben Sache nicht blos überhaupt denkbar, sondern speciell in dem Bewußtsein Jesu nachweisbar ist. Ich lasse es hier dahin gestellt, ob Gott das Leben Christi zugleich nach dem Gesichtspunkte der juristischen Gerechtigkeit und nach dem der liebevollen Vorsehung beurtheilt hat. Aber für das individuelle Bewußtsein Jesu ist es weder nachgewiesen noch überhaupt wahrscheinlich, daß er seine Lebensmomente bald als Genugthuung für Gott, bald als Verdienst, bald in der Unterscheidung von Thun und Leiden, bald in der Unterordnung dieses unter jenes beurtheilt habe. Das müßte aber feststehen, damit den Zumuthungen der überlieferten Dogmatik entsprochen werde. Denn das Leiden hat am Ende seines Lebens für Christus eine quantitativ gesteigerte Erscheinung gewonnen; aber der Art nach ist es in allen Theilen seines öffentlichen Lebens identisch, und mit seinem Wirken von Anfang an verflochten. Also die speciellen Distinctionen des Stoffes des priesterlichen Geschäftes Christi bewähren sich nicht an der Beobachtung seiner Geschichte.

Es bewährt sich aber auch nicht die Vertheilung des Stoffes von Reden und Handeln unter die beiden Geschäfte des Propheten und des Priesters. Das Handeln Christi wird ausschließlich in seiner Congruenz mit dem göttlichen Sittengesetz als Leistung an Gott beurtheilt; es ist aber zunächst eine Leistung an die Menschen, mit welchen Christus in mannigfach abgestuftem Verkehr steht. Sein Reden wird ausschließlich in seiner prophetischen Bedeutung für die Menschen beurtheilt; es ist aber an sich ebenso wie das Handeln einer Beurtheilung nach den sittengesetzlichen Maßstäben unterworfen. Also sowohl ist die Wahrhaftigkeit, Weisheit und Besonnenheit des Redens Christi ein Glied seines sittengesetzlichen Gehorsams gegen Gott, als auch die „Gnade und Treue", welche das Handeln Christi durchdringt, ein Glied seines prophetischen Geschäftes, den Willen Gottes gegen die Menschen zu offenbaren. So wenig also für das königliche Geschäft Christi ein besonderer Stoff neben dem priesterlichen und prophetischen Wirken nachgewiesen werden konnte, kann diesen beiden Geschäften je ein besonderer Stoff des Lebens Christi zugewiesen werden. Demnach ist die in der Lehre von den drei Aemtern

fixirte Erwartung, daß man durch sie eine stoffliche Eintheilung des Lebens Christi erreiche, als hinfällig erwiesen. Das königliche Wirken Christi findet seine Erscheinung nur in seiner deutlichen Absicht, durch Handeln und Reden die Gemeinde des Gottesreiches zu gründen und auf ihr Ziel hin zu leiten; und wenn Christus in seinem Leben sowohl Gott den Menschen offenbart, als auch die Menschen für Gott darstellt oder Gott nahe bringt, so ist nach den bisherigen Erörterungen nicht zu erwarten, daß sich das Handeln und das Reden Christi im Ganzen nach jenen verschiedenartigen Beziehungen gegen einander abgrenzen läßt. In allen diesen Rücksichten ist die Lehre von den drei Aemtern verfehlt. Wenn nun aber die formelle Unterscheidung des königlichen Prophetenthums und des königlichen Priesterthums Christi zu Recht bestehen soll, so kommt es darauf an, diese formelle Distinction zur Beurtheilung des einheitlichen Lebenswerkes Christi aus dem erkennbaren innern Zusammenhang desselben abzuleiten. Denn der alten Schule mochte es genügen, daß Christus im Neuen Testament Prophet und Priester genannt wird; uns gilt das als ein schätzbarer Fingerzeig für die Untersuchung, aber keinesweges als ein Ausdruck der erreichten Erkenntniß des Lebenswerkes und des religiösen Werthes Christi.

Der oberflächliche Formalismus zeigt sich ferner in der Art, wie der Gegensatz der beiden Stände Christi auf die drei amtlichen Thätigkeiten Christi angewendet ist. Denn nur begrifflich bilden dieselben einen Gegensatz; sachlich muß alles, was in den status exaltationis fällt, als Fortwirkung der entsprechenden Glieder des status exinanitionis vorgestellt werden, wenn es überhaupt unter eine deutliche Vorstellung tritt. Es ist schon (S. 384) darauf hingewiesen worden, daß die Formel des zur Rechten Gottes erhöhten Christus für uns entweder inhaltlos ist, weil Christus als Erhöhter für uns direct verborgen ist, oder den Anlaß aller möglichen Schwärmerei abgeben wird, wenn man nicht die Rücksicht nimmt, daß Christus im Verhältniß zu der existirenden Gemeinde der Gläubigen, welche er durch sein Reden, Handeln, Dulden zu gründen beabsichtigt hat, der fortwirkende Grund ihrer Existenz in ihrer Art ist. Hat er sie gegründet durch sein königliches Prophetenthum und Priesterthum, so kann man ihre gegenwärtige Erhaltung durch die Fortsetzung dieser Functionen des erhöhten Christus nur danach beurtheilen, was man als deren

Inhalt in seiner geschichtlichen Lebenserscheinung erkennt. Davon macht man ja schon regelmäßig Gebrauch in der Deutung des Prädicates der Fürbitte, welches im Römerbrief und im Hebräerbrief dem erhöhten Christus beigelegt, und hienach als Fortsetzung seines Priesterthums verstanden wird. Man versteht darunter, daß was Christus als Priester für die Gründung der Gemeinde in seinem Leiden und Tode geleistet hat, der fortwirkende Mittelgrund für deren Stellung zu Gott ist. Die Fortsetzung des königlichen Prophetenthums bedeutet, daß die Kraft des Evangeliums vom Reiche Gottes, durch welches Christus die Gemeinde gegründet hat, das Mittel zu deren Erhaltung und Erweiterung ist, welches der geschichtlichen Würde Christi entspricht, und welches seine Person als immer wirksam zu jenem Zweck erkennen läßt. In Hinsicht des irdischen Lebens hatte sich ergeben, daß für die königliche Function kein Stoff nachweisbar sei, der nicht theils unter die prophetische, theils unter die priesterliche Thätigkeit Christi zu stellen ist. Dieses bewährt sich auch hier bei näherer Betrachtung des von Calvin eingeführten Gedankens, daß der erhöhte Christus sein Königthum in der Gewißheit der Gläubigen von ihrer Seligkeit, in ihrem Siege über die Gegner derselben, in ihrer Geduld gegen alle Uebel bethätigt. Denn es wird sich zeigen, daß dieses nur solche Wirkungen sind, welche in der Consequenz seines Priesterthums liegen, sofern er uns in demselben mit Gott versöhnt hat.

Das überlieferte Schema von den drei Aemtern ist nur ein erster Schritt dazu, die Bedeutung Christi für die an ihn glaubende Gemeinde zu begreifen. Es ist nur ein Versuch, sich des Stoffes der Anschauung möglichst vollständig zu versichern. Aber wie es nur Unterschiede und Gegensätze darstellt, und dieselben nicht wieder auf eine Einheit zurückführt, so bleibt es davon entfernt, die Sache zu erschöpfen, die als solche weder eine Zweiheit noch eine Dreiheit, sondern Einheit ist. Dieser Wahrheit habe ich nahe zu treten versucht, indem ich die verschiedenen Data der vorliegenden Darstellung auf ihren sachlichen Zusammenhang reducirt habe. In dieser Hinsicht muß zunächst das Wirken Christi in **statu exaltationis** als Ausdruck der permanenten Wirkung seiner geschichtlichen Erscheinung vorgestellt werden. Ferner muß sein Handeln und Reden als der identische Stoff seines prophetischen und priesterlichen Wirkens betrachtet, sein königliches

Wirken muß als specifische Modification in diese beiden Thätigkeiten eingerechnet, oder vielmehr sein Königthum gerade im prophetischen und im priesterlichen Wirken nachgewiesen werden, sofern beides von seiner Absicht geleitet ist, die Gemeinde der Gläubigen zu gründen und zu erhalten. Nur die prophetische und die priesterliche Thätigkeit lassen sich nicht auf einander reduciren, weil sie in dem Verhältniß zwischen Gott und den Menschen in umgekehrter Richtung verlaufen. Aber eben in diesen Beziehungen bilden sie die Einheit des opus mediatorium. Es wird darauf ankommen, diese Einheit des prophetischen und priesterlichen Wirkens durch andere Erörterungen theils zu bewähren, theils zu ergänzen. Dieses kann aber nur durch die Analyse der erkennbaren Lebensabsicht Christi im Ganzen geschehen.

Zum Abschlusse dieser Beurtheilung muß noch darauf hingewiesen werden, daß die Bezeichnung der drei „Aemter" nicht ohne Bedenken ist. Allerdings ist die Gleichstellung von munus und officium in dem theologischen Sprachgebrauch eine Bürgschaft dafür, daß die Alten den ersten Ausdruck nicht in seinem Unterschiede von dem andern gedacht haben. Allein der deutsche Sprachgebrauch hat das Wort „Amt" bevorzugt, und bietet keinen Ersatz für officium. Nun bezeichnet aber Amt einen besondern Beruf zur Verwirklichung einer Rechtsgemeinschaft, oder einer sittlichen Gemeinschaft unter den Bedingungen des Rechtes. Um solche Verhältnisse aber handelt es sich in dem vorliegenden Falle gar nicht. Denn das Reich Gottes, welches Christus gründet, ist als die Gemeinschaft nicht des Rechtes, sondern des liebevollen Handelns gemeint; dasselbe aber hat unter anderen Merkmalen auch dieses, daß man aus Liebe auf sein Recht verzichtet, oder den Maßstab des Rechtes jedenfalls nicht als solchen zur Erscheinung bringt. Daß das Königthum Christi nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 36), hat auch nur den Sinn, daß es dem rechtlichen Maßstab entzogen ist. Ferner ist im Alten Testament die Prophetie niemals ein Amt, sondern ein freier religiöser Beruf gewesen. Endlich führt der Hebräerbrief aus, daß das Priesterthum Christi anderen Bedingungen unterliegt, als das amtliche Priesterthum des Alten Testaments. Also kann nur von persönlichem Berufe Christi in diesen Beziehungen die Rede sein. Es ist nicht gleichgiltig, im wissenschaftlichen Sprachgebrauch ungenau zu verfahren. Haben auch die Alten auf diesem Punkte munus nicht von officium absichtlich unter-

scheiden wollen, so hat es sich doch ereignet, daß sie auf der Spur Melanchthon's als specifisches Organ des regnum Christi spirituale die amtliche, also rechtlich privilegirte Predigt des Evangeliums und Verwaltung der Sacramente in Anschlag gebracht haben (S. 274). Eine Folgerung aus jener Behauptung erscheint nun in dem Satze des Reformirten Polanus [1]): Huius regis nostri prorex seu vicarius generalis non est papa Romanus, sed omnes fidi ecclesiae pastores sunt Christi vicarii. Das paßt nicht zu dem geistigen Charakter der Herrschaft Christi, welcher dadurch vermittelt wird, daß Evangelium und Sacramente überhaupt in der Gemeinde der Gläubigen fortwirken. Denn daß zu deren Ausübung bestimmte Beamte rechtlich privilegirt werden, folgt nicht aus dem religiösen Charakter der Gemeinde als solcher, in welcher gemäß dem prophetischen Berufe Christi alle als „von Gott gelehrt" gedacht werden müssen, sondern aus den irdischen, geschichtlichen Bedingungen des Daseins der Gemeinde. Wenn hingegen das rechtlich privilegirte Amt als solches das Organ der Herrschaft Christi ist, so werden dadurch die Erklärungen Christi, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei, und daß seine Jünger nicht herrschen, sondern dienen sollen (Mc. 10, 42—45), ungiltig gemacht. Es ist besser, daß Polanus Unrecht bekommt. Aber um den Anlaß zu solchen Behauptungen und den entsprechenden hierarchischen Bestrebungen abzuschneiden, empfiehlt es sich, dem Wirken Christi den Titel des Amtes zu ersparen, welcher die Träger des kirchlichen Amtes dazu verleiten kann, wegen ihrer formellen rechtlichen Unterscheidung und Privilegirung vor den Gliedern der Gemeinde sich als die Stellvertreter Christi zu benehmen.

47. Die religiöse Weltanschauung befolgt das Schema, daß in den bedeutungsvollen Erscheinungen der Natur und des menschlichen Geisteslebens Gott als die wirkende Ursache vorgestellt wird. Dem Heiden erscheinen die bestimmten Götter in dem Aufsprossen der Vegetation, und in deren Verwelken erscheint der Tod derselben; Zeus donnert und Apollon tödtet durch die heißen Sonnenstrahlen. Auf dieser Stufe der Naturreligion wird auch kein besonderer Anlaß zu einer andern Formulirung wahrgenommen, als daß das Leben der Götter mit dem Leben der entsprechenden

---

1) Syntagma theol. VI. 29. p. 443.

Naturdinge identisch ist. Denn die Natur gewährt erst für eine genauere wissenschaftliche Beobachtung den Eindruck einer relativen Selbständigkeit in sich. Anders ist es, wenn menschliche Personen religiös bedeutungsvoll werden, da sie unbedingt den Eindruck geistiger Selbständigkeit machen. Wird in ihrem Wirken eine besondere Wirkung Gottes wahrgenommen, wie wenn der assyrische König das göttliche Gericht über die Israeliten ausübt, oder Koresch Gott zur Erlösung derselben aus der Verbannung dient, so treten diese Personen unter die Betrachtung als Mittel des göttlichen Wirkens. Sie stehen in dieser Eigenschaft Gott ferner, wenn dabei die Annahme gilt, daß sie von den Absichten Gottes, denen sie dienen, nichts wissen. Näher stehen demselben die Propheten, aber auch in abgestuftem Grade. Die heidnische Beurtheilung dieser Erscheinung rechnet nämlich auf eine Verminderung oder gar Aufhebung der regelmäßigen geistigen Selbständigkeit der Personen, welche in dem Maße als Organe der göttlichen Offenbarung gelten, als sie in Ekstasis und Mania ihrer selbst nicht mächtig sind. Aber die vorherrschende alttestamentliche Ansicht vom Prophetenthum behält die sittliche wie geistige Selbständigkeit der Propheten vor und mäßigt den göttlichen Antrieb, der in ihnen wahrgenommen wird, durch die Anerkennung ihres Mitwissens und ihrer überzeugten Zustimmung zu den Worten Gottes, die ihnen zugesprochen werden. Allein so wie sie und ihre Reden von ihnen selbst und ihren Volksgenossen religiös beurtheilt werden, gelten sie als Mittel oder Organe der absichtlichen Offenbarung Gottes. Nicht anders hat auch Jesus sich selbst beurtheilt; nur bringt es der Inhalt des wesentlichen göttlichen Endzweckes, den er nicht blos durch Rede verständlich, sondern auch durch Handeln wirklich zu machen sich bewußt ist, mit sich, daß er seine selbständige Person in ein noch engeres Verhältniß zu Gott seinem Vater setzt. Seine Selbstbeurtheilung verräth zwar eine gleitende Stufenfolge in der Bezeichnung seines Verhältnisses zu Gott, nicht nur bei Johannes, sondern auch bei den anderen Evangelisten; aber wie er auf- und absteigt zwischen seiner Selbstdarstellung des Gesandten, der Gott gesehen und gehört hat und dessen Aufträge ausführt, und der des Sohnes Gottes, der das Werk Gottes treibt und in seiner Person dessen Herrschaft über die Menschen zum Zwecke des Gottesreiches ausübt, so beurtheilt er den ihm bewußten Zusammenhang seines Lebens eben als das

Mittel der vollständigen Selbstoffenbarung Gottes. Das ist die durchaus religiöse Art der Selbstbeurtheilung. Das Eigenthümliche dabei ist jedoch, es liegt keine Spur davon vor, daß Jesus irgend eine Beziehung seines geistigen Lebens und Wirkens diesem Maßstabe entzieht. Denn auch wo er sich in der Form selbständiger menschlicher Absicht ausspricht, ist dieselbe wenigstens nach dem göttlichen Endzweck mit den Menschen bemessen, dem er dienen will. Diese Abstufung kommt ihm eben nicht in der Form des Gegensatzes zum Bewußtsein, wie Paulus einerseits sagt, daß Christus in ihm lebe, andererseits daß er ein natürliches Leben, aber im Glauben an Christus führe (Gal. 2, 20). Deshalb war Johannes im Stande, in der religiösen Vergegenwärtigung des Werthes, welchen das gesammte Leben Christi einprägte, eine neue Formel zu bilden, welche die Bedeutung eines Mittels der göttlichen Offenbarung überbietet. In dem Glauben an den göttlichen Werth Christi urtheilt er über ihn, daß die göttliche Offenbarung menschliche Person ist.

Diese Vorstellung ist in keinem Schema wissenschaftlicher Erkenntniß und nicht als Ausdruck einer gesetzlichen Erklärung der erfahrenen Thatsache gebildet, aber der Zusammenhang des Satzes nach vorn und nach hinten ist so beschaffen, daß er zwei verschiedene Formulirungen derselben zuläßt. Von dem Anfange der Johanneischen Erörterung aus angesehen hat der Satz den Sinn, daß das göttliche Offenbarungswort die Form, die menschliche Individualität den Stoff der Person Christi bildet. Das ist der Gedanke, auf welchen schließlich die Lehre der griechischen Kirche hinausläuft. Denn die Behauptung der Anhypostasie der menschlichen Natur in Christus, die Kehrseite der Behauptung, daß die beiden Naturen in der Einheit der Hypostase bestehen, ist nur so verständlich, daß der göttliche Logos die Form ist, in der dieses menschliche Individuum besteht, außerhalb deren es überhaupt nicht wirklich ist. Denn die Form ist der Grund der Wirklichkeit. Die Anhypostasie der menschlichen Natur hat nicht den Sinn, daß dieselbe in Christus nicht individuell[1]), oder daß die menschliche Seele in ihm unvollständig sei, sondern sie bedeutet, daß dieses menschliche Individuum nur so existirt, daß der göttliche Logos die bewegende Kraft aller seiner erscheinenden Wir-

1) Vgl. Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie S. 74 ff.

kungen ist, und daß seine menschliche Seele keinen Spielraum findet, in welchem sie sich als selbständige Form, wie in allen anderen Menschen bethätigte. Durch diesen Gedanken von Christus ist nun auch die orthodoxe Auslegung seines prophetischen und seines königlichen Geschäftes beherrscht. Allein die Deutung seines Priesterthums tritt aus diesem Begriffsschema heraus. In der Vorstellung des Gehorsams gegen Gott ist die menschliche Seele als die Form wirksam; so weit die göttliche Natur dabei in Betracht kommt, wird sie als die unendliche Werthbestimmung des Gehorsams Christi im Gegengewicht gegen die Sünde der Kraft des individuellen Willens des Menschen Christus untergeordnet. In dieser Beziehung ist auch die lutherische und die reformirte Lehre von der priesterlichen Function Christi nicht aus dem von Augustin bezeichneten Rahmen hinausgetreten, daß die Mittlerschaft an der Menschheit Christi haftet (I. S. 38). Innerhalb dieser Vorstellung hat Duns auch den unendlichen Werth des Verdienstes Christi in Abrede stellen können, welchen Thomas wegen der Verbindung mit der göttlichen Natur der menschlichen Genugthuung Christi beigelegt hatte. Schließlich haben Melanchthon und die Lutheraner gegen Stancarus nichts Anderes als die Combination des Thomas aufrecht zu erhalten vermocht. Diese Lehrweise ist eben auf den richtigen Weg gekommen, die Gottheit Christi als die Werthbestimmung der zu unserem Heile gereichenden menschlichen Leistungen zu begreifen. Es ist wenigstens durchaus verfehlt, daß manche Theologen reformirter Schule versucht haben, die Vorstellung der priesterlichen Thätigkeit Christi, welche Gott zum entferntern Object hat, auf ihn auch als Subject zurückzubeziehen[1]). Solche Aussprüche sind nur möglich, indem man sich über die speciellere Ausführung des Gedankens von Gehorsam und Genugthuung an Gott, welche man übrigens anerkannte, hinwegsetzte.

Auch der Johanneische Prolog, nachdem er den göttlichen Logos als die Form und das menschliche Individuum als den

---

1) Schneckenburger a. a. O. S. 47 citirt Coccejus de foed. et test. dei V. 92: Deus sibimet ipsi satisfecit; Hulsius systema controversiarum p. 310: Formale principium est natura divina.... haec obtulit victimam humanae naturae.

Stoff der Offenbarungsgröße dargestellt hat, kehrt die Betrachtung um und läßt in der menschlichen Person als der Form die Gnade und Treue, diese Merkmale der Gottheit, als den Stoff erkennen. Diese Betrachtungsweise aber ist nicht zufällig oder willkürlich. Denn sie entspricht zunächst der Selbstdarstellung Christi in seinen Reden und Handlungen, also der geschichtlichen Wirklichkeit. Sie folgt ferner aus einer Nöthigung des Denkens. Denn wir können nicht darauf verzichten, daß die in dem ausgesprochenen Ich sich offenbarende Seele die selbständige Form aller ihrer Functionen ist. Wenn wir Gott oder den Logos, d. h. die allgemeine Offenbarungsfunction des geistigen Gottes, dauernd als die Form der Person Christi und ihrer Aeußerungen setzen, so wird dieselbe auf die Anschauung eines Mechanismus herabgesetzt; denn die Form ist zugleich die bewegende Ursache. Beurtheilen wir aber das Leben Christi als einen Mechanismus, so heben wir nicht nur dessen Unterschied von der Natur auf, sondern verleugnen auch unsere Erfahrung von seiner geistigen Persönlichkeit. Wir wären aber auch nur dann berechtigt, auf die Anerkennung der persönlichen menschlichen Selbständigkeit Christi zu verzichten, wenn wir seine Bewirkung durch Gott und die besondere Bedingtheit derselben dauernd vom Standpunkte Gottes aus erkennen könnten. Dazu sind wir jedoch nicht im Stande. Also wenn unser religiöses Urtheil dahin lautet, daß Gott nicht blos mit ihm (Act. 10, 38; Joh. 8, 29), sondern in ihm ist (Joh. 14, 10; 17, 21), daß seine charakteristischen Wirkungen Gottes Wirkungen sind, seine Liebe zu den Menschen als Motiv seines gesammten Handelns identisch mit Gottes Liebe ist, so haben wir es nöthig, mit Urtheilen abzuwechseln, in welchen die ethische Selbständigkeit Christi im Schema der menschlichen Freiheit ausgedrückt wird. Und während wir im Stande sind, in dieser Form den Zusammenhang des Lebens Christi zu begreifen, so wird es sich fragen, ob wir es uns zutrauen dürfen, die besonderen Bedingungen der Abhängigkeit Christi von Gott zu begreifen, sei es auch nur in einer sehr unbestimmten Formel. Diese Sachlage ist genau dieselbe, wie wenn wir mit Paulus religiös urtheilen, daß Gott in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt (Phil. 2, 13), oder mit dem Hebräerbrief, daß Gott in uns das ihm Wohlgefällige durch Jesus Christus ausführt (Hebr. 13, 21), oder mit Johannes, daß die Liebe Gottes ihre Vollendung erreicht, indem wir die Brüder

lieben (1 Joh. 4, 12), — um darauf alle diese Erscheinungen aus dem Gesetze der menschlichen Freiheit zu verstehen. Es waltet hiebei auch nicht der Unterschied ob, daß in Christus das Wirken Gottes ausgeschlossen ist, indem das göttliche Wort in ihm menschliche Person ist. Denn das göttliche Wort schließt das eigenthümliche Wirken Gottes in sich, und kann ohne dieses gar nicht vorgestellt werden, auch nicht gemäß der überlieferten Formel. Nämlich darin, was von Gott ewig gezeugt wird, ist Gott immerfort als der Erzeugende wirksam gegenwärtig.

Eine wissenschaftliche Erkenntniß des in der religiösen Anschauung von Christus ausgedrückten Verhältnisses wird also immer nur als erreichbar erscheinen unter der Voraussetzung, daß man seine geschichtliche Lebenserscheinung in der Form des menschlichen Ich begriffen, d. h. auf ihren Zusammenhang in sich nach ethischen Gesetzen beurtheilt hat. Diese Aufgabe liegt in derselben Richtung, in welcher man den Zusammenhang der priesterlichen Thätigkeit zu verstehen versucht hat; nur ist jene Aufgabe von größerem Umfange als dieses Thema, und es steht nicht von vorn herein fest, ob die Distinctionen von Genugthuung und Verdienst, von leidendem und thuendem Gehorsam zu ihrer Lösung brauchbar sein werden.

Die beiden Schulen reformatorischer Theologie schlagen den Weg der ethischen Beurtheilung Christi ein, sofern sie auf seinen Gehorsam gegen das göttliche Gesetz aufmerksam sind, und auf denselben einen Werth legen. Allein diese ethische Tendenz kommt doch nur bei einem Theil der reformirten Theologen zu einer gewissen Art von Vollständigkeit. Sie wird von den Lutheranern gleich im Voraus durch die Behauptungen durchkreuzt, daß Christus für sich keine Verpflichtung gegen das Gesetz gehabt hat, da er als Gott über demselben steht, und daß er durch die Erfüllung des Gesetzes für sich nichts erworben hat, da er als Gott alles besitzt. Der erste Satz ist eine Nachwirkung des Nominalismus Luther's, unter Umständen, welche die volle Fremdartigkeit und Willkür dieses Elementes deutlich machen (I. S. 277). Den andern Satz haben reformirte Theologen dadurch abgestoßen, daß sie auch von der Gottheit Christi die Möglichkeit behaupteten, eine plenior gloriae patefactio zu verdienen; nur Alting hat die Linie der ethischen Beurtheilung innegehalten in dem Argument, daß Christus sich die Herrlichkeit verdient habe, indem er

sich mit der Erzielung unseres Heiles durch sein Verdienst völlig identificirte (I. S. 287). Ein Strich durch die ethische Betrachtung wird ferner von den Lutheranern darin gemacht, daß die Erfüllung des Gesetzes, zu der Christus nicht für sich verpflichtet war, von ihm als der Ersatz der Gesetzerfüllung aller Menschen beabsichtigt worden sein soll. Denn das Handeln tritt aus der ethischen Betrachtungsweise heraus, wenn es für den Handelnden überhaupt nicht Zweck an sich, sondern wenn es von ihm aus blos als Mittel zu anderem Zwecke ausgeübt wird. Ein Gehorsam gegen das Gesetz, in welchem man nicht seinen Selbstzweck erstrebt, ist gar kein sittlicher Gehorsam. Deshalb bleibt nur die Ansicht der Reformirten auf der ethischen Bahn, daß Christus den Gehorsam an Stelle der Erwählten als das Haupt der Gemeinde geleistet hat (I. S. 275). In dieser besondern Eigenschaft konnte es begründet werden, daß was Christus durch Erfüllung des Gesetzes in Vertretung Anderer geleistet hat, er auch für sich geleistet hat, und umgekehrt. Die ethische Betrachtung wird ferner durchkreuzt durch die Distinction und Coordination des thuenden und des leidenden Gehorsams, welche in Beziehung auf die doppelte Forderung des Gesetzes an die sündigen Menschen zur Genugthuung für Gott dienen. Denn dem Leiden Christi wird unter dieser Bedingung nur ein sachlicher, kein persönlicher Werth beigelegt. Daß diese Betrachtung aus dem ethischen Gesichtspunkt herausfällt, drängt sich schon in der Ergänzung derselben durch den zugleich behaupteten Satz der alten Dogmatik auf, daß der einheitliche Gehorsam Christi in Thun und Leiden, der nicht nach dem allgemeinen Gesetze sich richtet, sondern nach der besondern Vorschrift Gottes, Träger des Verdienstes ist. Dieser Begriff ist specifisch ethisch; aber er ist kein ethischer Begriff ersten Ranges, und deshalb ist seine Anwendung auf Christus verdächtig sowohl an sich, als unter den begleitenden Umständen. Denn er hat seinen Spielraum in einer Anschauung der Freiheit, welche nicht durch den Maßstab des Sittengesetzes und durch die ausnahmlose Geltung der sittlichen Pflicht beherrscht ist; er entspringt vielmehr aus der Voraussetzung eines unmeßbaren Privatverhältnisses gegen Gott, welches zu den übrigen Normen der Lehre nicht stimmt. Endlich verräth die alte Theologie ein nur sehr beschränktes Interesse an der ethischen Beurtheilung Christi dadurch, daß die prophetischen und die königlichen Functionen Christi

gar nicht darauf angesehen werden, ob sie nicht auch unter diesem Gesichtspunkt gedeutet werden müssen; hauptsächlich aber dadurch, daß die directen religiösen Functionen Christi, die in seinem Leben so bedeutsam sind, sein Beten, seine Ergebung in Gottes Fügungen, gar keine Beachtung in der Lehre von ihm gefunden haben. Was das erstere betrifft, so habe ich schon (S. 406) daran erinnert, daß doch sein Reden an der Stelle und in der Kraft Gottes auch unter die Pflicht der Wahrhaftigkeit und die Tugend der Gewissenhaftigkeit subsumirt werden muß, wenn Christus als Prophet den alttestamentlichen Vorgängern nicht ganz ungleich sein soll. Den Spuren des Königthums ist man in dem geschichtlichen Leben Christi nicht nachgegangen; unabsichtlich haben diejenigen reformirten Theologen, welche ihn in der Genugthuung als das Haupt der Gemeinde bezeichnen, sein Königthum ethisch beurtheilt. Aber worin die alte Lehrweise völlig zurückbleibt hinter den Ansprüchen, welche die Beschäftigung mit dem Leben Jesu hervorrufen muß, ist die Deutung alles dessen, worin Christus sich als religiöses Subject darstellt. Denn diese Bedeutung seiner Person giebt sich unschwer zu erkennen als den Mittelpunkt und wieder als den Rahmen für alles, was von ihm absichtlich in der Richtung auf die Anderen gewirkt worden ist. Hiefür ist weder in dem Schema der zwei Naturen, noch in dem der drei Aemter Platz. Warum wehrt man sich denn so sehr gegen eine Behandlung des Lebens Jesu, welche dessen Subjectivität verdunkelt, wenn man zugleich in der Dogmatik nichts Besseres weiß, als die alten Formeln zu wiederholen, welche die Subjectivität Christi ebenfalls verdunkeln?

48. Die Grundbedingung für die ethische Beurtheilung Jesu ist darin enthalten, daß er, was er überhaupt war und gewirkt hat, in erster Linie für sich ist. Jedes geistige Leben verläuft in dem Schema des persönlichen Selbstzweckes. Diese Einsicht haben die alten Theologen sich nicht abzugewinnen vermocht, indem sie den Gehorsam Christi nur auf den Zweck der Stellvertretung der Menschen, also auf einen andern als den eigenen Zweck Christi bezogen. Auch Alting hat den Satz: sibi ipsi meruit nur als Anhang des um die Menschen erworbenen Verdienstes geltend zu machen vermocht. Allerdings wirkt zu dieser Verschiebung der Sache der Umstand mit, daß man die Betrach-

tungsweisen aus der Gottheit und aus der Menschheit Christi nicht deutlich aus einander setzte, sondern diese immer durch jene trübte. Allein zugleich kann nicht übersehen werden, daß dabei die ethische Auffassung der Leistungen Christi sich von einem gewissen Egoismus gefärbt zeigt, nämlich von dem Egoismus der Betrachtenden. Diese nehmen ihn so ausschließlich für ihr Heil in Anspruch, daß sie ihm die Ehre des Fürsichseins nicht zugestehen wollen, ohne welches doch niemand etwas Ordentliches für Andere leistet. Und zwar verläuft diese Betrachtungsweise im Widerspruch nicht blos mit den allgemeinen Regeln der Beurtheilung anderer Personen, sondern auch mit den unumgänglichen Merkmalen der Selbstdarstellung Jesu, namentlich im johanneischen Evangelium. Im Gegensatze dazu steht also fest, daß das menschliche Leben Christi in dem Schema seines ihm bewußten Selbstzweckes und in dem Rechte seines Fürsichseins aufgefaßt werden muß, damit sein Wirken und seine Absichten auf die Menschen als solche begriffen werden. Denn alle solche Zwecke werden zu Maßstäben eines eigenthümlichen persönlichen Handelns nur, indem sie von dem persönlichen Selbstzweck umfaßt werden. Hieraus folgt die Umkehrung der Alting'schen Formel: Jesus hat sich Verdienst um uns erworben, indem er unser Interesse mit dem seinigen identificirt hat; sein Verdienst für uns folgt aus seinem Verdienst für sich selbst. Aber da der Begriff des Verdienstes keine Geltung finden kann, wenn übrigens der Begriff der Pflicht in Anwendung kommt, so muß es heißen: Indem Christus durch sein geordnetes Handeln und Reden seinen persönlichen Selbstzweck verwirklicht, so folgt aus dem besondern Inhalte desselben, daß er in dieser Form auch die Zwecke Anderer verwirklicht, d. h. dem Heilszweck der Menschen überhaupt gedient hat.

Es muß also nach dem besondern Inhalte des persönlichen Selbstzweckes Christi gefragt werden. Als solchen bezeichnet die alte Theologie den lückenlosen Gehorsam Christi gegen das göttliche Sittengesetz und den Gehorsam oder die Geduld im Leiden, welches in besonderer Fügung Gott über Christus ergehen ließ, ohne daß in diesem Zusammenhang eine Nothwendigkeit davon einleuchtet. Ich meine nämlich beides nicht in der schon (S. 255) beurtheilten Coordination des Thuns und Leidens Christi unter dem Gesichtspunkte der rechtlichen Genugthuung an Gott, da

diese Formel in beiden Beziehungen außerhalb der ethischen Betrachtungsweise steht. Denn in ihr wird das Thun und das Leiden Christi blos auf einen sachlichen Werth, also nicht auf seinen vollen Zusammenhang mit dem bestimmten persönlichen Leben beurtheilt, und das Handeln nach dem Gesetz nicht auf sein Verhältniß zum Selbstzweck Christi. Ich meine vielmehr das Handeln und Leiden als die zwei Partialerscheinungen des persönlichen Gehorsams im Ganzen, den die Alten unter dem Gesichtspunkte des Verdienstes Christi in Betracht ziehen. Nun ist aber in deren Formel nicht vollständig dafür gesorgt, daß Handeln und Leiden Christi wirklich als Partialerscheinungen des Einen Gehorsams begriffen werden können. Dazu gehört vielmehr die Beobachtung, daß das Leiden Christi durch die Geduld zu einer Art des Thuns gemacht wird. Denn das ist die einzige Weise, in welcher dem Leiden eine ethische Bedeutung überhaupt abgewonnen werden kann. Ohne diese Bedingung ist alles Leiden entweder sittlich gleichgiltig, oder es ist Krankheit; insbesondere ist ein Leiden des geistigen Lebens, dem gegenüber nicht die Kraft der Selbstbeherrschung und der Geduld ausgeübt wird, Geisteskrankheit. Auf Christus findet keiner dieser Fälle Anwendung, weil seine active Geduld mit seinen Leidenserfahrungen Schritt hielt. In der Geduld wird eben das ihm angethane Leiden als solches von ihm angeeignet; und zwar nicht mit Abstumpfung der Leidensempfindung, sondern mit tiefer Einprägung derselben in allen Graden und durch den ganzen Verlauf seines öffentlichen Lebens. Für diese Beobachtungen also findet sich Raum in der Formel, daß der Gehorsam Christi in Thun und Leiden identisch ist, indem hier Gehorsam gleich Activität des Willens gemeint wird. Allerdings muß eben dieser unbestimmtere Ausdruck gewählt werden, da die Einheit des Gehorsams Christi in Thun und Leiden auch nach einer andern Rücksicht in der überlieferten Formel nicht gesichert ist. Denn für die Nothwendigkeit des gehorsamen Handelns Christi wird auf das allgemeine Sittengesetz, für die Nothwendigkeit seines Leidens auf die besondere Fügung Gottes verwiesen. Nach dem Sittengesetz wäre Christus frei von Leiden; die besondere Fügung derselben durch Gott muß jedoch in diesem Zusammenhange unverständlich bleiben, wo sie nicht aus dem Bedürfnisse des Strafersatzes für die Menschen erklärlich wird. Wenn nämlich in der positiven Erfüllung des Sittengesetzes

durch Christus der ethische Gesichtspunkt der allgemeinen menschlichen Verpflichtung im Sinne der Reformirten feststeht, so ist klar, daß die Erklärung des Leidens aus dem besondern Bedürfniß Gottes nach rechtlicher Genugthuung dagegen verschiedenartig ist, indem dieselbe aus keiner Rücksicht auf Christus selbst abgeleitet wird. Die Ausgleichung dieser Unebenheit kann nur durch die Einführung eines Begriffes erreicht werden, den die Alten nicht kennen, der aber seit Schleiermacher von manchen Theologen in Anwendung gebracht wird. Dieses ist der Begriff des sittlichen Berufes (I. S. 529. 648).

Der bürgerliche Beruf bezeichnet das besondere Arbeitsfeld in der menschlichen Gesellschaft, in dessen regelmäßiger Ausübung jeder Einzelne zugleich seinen Selbstzweck und den gemeinsamen Endzweck der Gesellschaft verwirklicht. Jeder bürgerliche Beruf ist sittlicher Beruf und nicht ein Mittel des Egoismus, sofern er unter dem Gesichtspunkte ausgeübt wird, daß in der menschlichen Gesellschaft im Ganzen und im Einzelnen das Sittengesetz erfüllt und der höchste denkbare Endzweck des Geschlechtes ausgeführt werden soll. Die sittlichen Berufsarten, je nachdem sie natürlichen Ursprungs sind, gliedern sich sehr mannigfaltig in die Berufe aus der Familie, in die der Production, Bearbeitung und Verbreitung der Mittel des sinnlichen Lebens, in die der Staats- und Religionsgemeinschaft, in die der Wissenschaft und Kunst. Ihre Mannigfaltigkeit besteht darin, daß sie zu ihrer sittlichen Bestimmtheit theils direct, theils wie die letzteren nur indirect kommen, daß mehrere derselben mit einander in Einer Person verträglich sind, andere nicht, daß sie öffentlicher oder privater Natur sind. Richtig verstanden fallen alle sittlichen Berufe unter das Sittengesetz; indem aber der Beruf für Jeden den besondern Rahmen bildet, in welchem er das allgemeine Sittengesetz regelmäßig erfüllt; so erreicht Jeder in seiner sittlichen Berufsthätigkeit zugleich seinen sittlichen Selbstzweck und leistet seinen sittengesetzlichen Beitrag zu dem gemeinsamen sittlichen Endzweck. Denn das Besondere ist das logische Mittel der geordneten Erkenntniß der allgemeinen Gesetze und der Subsumtion der einzelnen Erscheinung unter das Gesetz. Im Gebiete des Willens ist es die Form der realen Einheit des individuellen Willens mit dem allgemeinen Gesetz des Handelns, und die Bedingung dafür, daß das sittliche Handeln des Einzelnen ein Ganzes bildet. Dieses

erprobt sich einmal daran, daß Menschen ohne bürgerlichen Beruf und ohne dessen sittliche Schätzung dem Egoismus in verschiedener Abstufung verfallen; ferner daran, daß die Ableitung des einzelnen Urtheils der Pflicht, nämlich daß man bei dem einzelnen Anlaß zu handeln nothwendig nach dem Sittengesetz handeln muß, durch den Mittelbegriff des bestimmten Berufes erfolgt oder durch das analoge Urtheil, daß man in diesem Falle berufen sei, die Liebespflicht zu üben; endlich daran, daß der sittliche Beruf im engern wie im weitern Sinne die sittlichen Grundsätze hervorruft, in denen der reife und gewissenhafte Charakter das Sittengesetz für sich specificirt, und zugleich die persönliche Tugendbildung regelt. Denn die Gewissenhaftigkeit folgt nicht nur als einzelne Tugend aus der Bedeutung des Berufes für die Entwickelung des sittlich-guten Charakters, sondern sie gewährleistet auch den Erwerb der anderen Tugenden insofern, als der besondere Beruf die Klammer bildet für die allgemeinen und die individuellen Bedingungen des sittlichen Daseins.

Der Begriff des Berufes dient auch für den erkennbaren Zusammenhang des öffentlichen Lebens Christi als Maßstab. Indem Christus sich als den Träger der sittlichen Herrschaft Gottes über die Menschen darstellt, durch dessen eigenthümliches Reden und Handeln die Menschen angeregt werden, in der von ihm gewiesenen Richtung sich der von ihm ausgehenden Kraft zu fügen, so versteht er den Namen Christus als den Ausdruck seines besondern Berufes. Sein Handeln in diesem Gebiete stimmt so gewiß mit dem allgemeinen Sittengesetz überein, als der Zweck des Gottesreiches, dem er in dem besondern Berufe, es zu gründen, nachgeht, derjenige Endzweck ist, aus welchem das Sittengesetz entspringt. Sein berufsmäßiges Handeln aber ist zugleich als ein besonderes einseitig, und schließt die persönliche Betheiligung an anderen Berufsarten aus. Diese Ausschließlichkeit seines Berufes geht aber weiter, als es sonst in analogen Fällen vorgekommen ist. Alttestamentliche Propheten konnten zugleich in einem bürgerlichen Berufe stehen, Religionsstifter waren zugleich Familienhäupter und Stammhäupter und führten Krieg; Christus hat keinen bürgerlichen Beruf gehabt, wenigstens nicht seitdem er sein öffentliches Wirken angetreten hatte; er hat sich von seiner Familie abgelöst, ohne eine Familie zu gründen; wenn er sich je in zusammenhängender Weise mit der jüdischen Schriftgelehrsamkeit be-

schäftigt hat, so kann dieses nicht berufmäßig geschehen sein, wie bei Paulus. Kurz Christus hat mit dem ihm bewußten Berufe keinen andern combinirt. Diese Thatsache aber erklärt sich aus dem Umfang des Berufes, in den er sich begeben hat. Denn der Beruf des königlichen Propheten, die sittliche Gottesherrschaft zu verwirklichen, ist der höchste, welcher unter allen Berufen denkbar ist; er ist geradezu auf das Sittliche als Ganzes gerichtet; dieser Inhalt aber konnte nur dann als die besondere Lebensaufgabe festgehalten und für die eigene Aufmerksamkeit fixirt werden, wenn derselbe von allen übrigen Besonderheiten zurückgezogen wurde, welche übrigens in diesem Ganzen ihren Platz finden sollen. Um den Beruf als Christus für sich zu fixiren, mußte Christus auf alle Lebensbedingungen verzichten, in deren Stetigkeit andere Berufe eine Gewähr ihrer eigenen Stetigkeit finden, auf die Stetigkeit des Wohnsitzes und des nährenden Erwerbes, auf den Anhalt an der Familie und dem Zutrauen der Mitbürger. Er stützte sich nur auf die persönliche Ergebenheit von Freunden und Anhängern, und bildete sich den Kreis seiner zwölf Jünger in dem Sinne heran, daß sein Lebensberuf die Bildung einer besondern Religionsgemeinde erforderte. Hingegen hat er sich neutral verhalten gegen alle anderen Interessen der menschlichen Gesellschaft, gegen Rechtsgeschäfte und Staat, Erwerb und Wissenschaft; ja er ist innerlich indifferent gewesen gegen die Cultussitte seines Volkes (Mt. 17, 24—27) und hat sich in der Gewißheit seines Zieles auch nicht durch die Ahnung stören lassen, daß dasselbe nicht an dem Volke in Erfüllung gehen werde (8, 11. 12), dem er sich mit peinlicher Gewissenhaftigkeit ausschließlich gewidmet hat (Mc. 7, 27). So wenig ließ er auf die Klarheit seines Bewußtseins von dem universell gerichteten Berufe den begleitenden Umstand einwirken, daß er doch nur unter den Israeliten zu wirken berufen sei.

Als Consequenz seiner Treue im Beruf ist nun seine Geduld in den verschiedenen Leiden verständlich, welche die Gegenwirkung der Leiter und Machthaber seines Volkes über ihn verhängt hat. Denn nicht das Leiden als solches, sondern das Leiden als Anlaß und Probe der Geduld und Standhaftigkeit ist die Sache, welche unter dem ethischen Gesichtspunkt in Betracht kommt. Wie nun aus dem Widerspruch zwischen der reformatorischen Absicht Christi und der Machtstellung der pharisäischen Schriftgelehrten

alle die geheimen und öffentlichen Verletzungen seiner persönlichen Ehre und Sicherheit hervorgingen, so schlossen dieselben Versuchungen für ihn in sich. Was hievon in schärferer Ausprägung sich unmittelbar vor der Katastrophe in dem Gemüthe Jesu vergegenwärtigt hat, liegt an sich in jedem Falle offenbarer Verfolgung, die er erfahren hat. In jedem solchen Falle mußte er in irgend einem Grade den Conflict zwischen den Antrieben seiner Selbsterhaltung oder seiner persönlichen Ehre und seiner Verpflichtung durch den Beruf empfinden. Aber es hat ihn früher weniger Anstrengung gekostet, die Berufspflicht den Ansprüchen des gewohnten Daseins und dem Triebe der Lust am Leben vorzuziehen; so wenig vielleicht, daß er sich den Thatbestand der fortgehenden Versuchungen nicht einmal immer klar gemacht haben wird. Wäre er einer solchen Versuchung erlegen, so hätte er wegen der Ungestörtheit seines individuellen Daseins seinen Beruf daran gegeben. Er hat aber im Gegentheil allen Leiden, die ihm zu Theil wurden, namentlich aber denjenigen, welche er durch sein Auftreten in Jerusalem über sich zu nehmen bereit war, Stand gehalten, ohne seinem Beruf untreu zu werden und dessen Behauptung zu verleugnen. Also sind die Leiden, die er bis in den Tod durch seine Geduld sich sittlich angeeignet hat, Erscheinungen seiner Berufstreue, und kommen *für ihn selbst* nur unter diesem Gesichtspunkte in Betracht. Dieser Zusammenhang aber ist um so durchsichtiger, als Christus weder widerwillig, noch in Abstumpfung und Gleichgiltigkeit, noch in leidenschaftlicher Selbstbetäubung der Vollendung seines Leidensgeschickes entgegenging, sondern unter dem Eindruck, daß, wie sein Auftreten in Jerusalem eine unumgängliche Bewährung seines Berufes war, so auch der gewaltsame Tod nach Gottes Anordnung zu demselben Zwecke bestimmt sei.

In diesem Satze drängt sich durch den Entwurf des ethischen Zusammenhanges zwischen dem Leiden und der Berufsthätigkeit Christi die *religiöse Beurtheilung* desselben hervor, ohne welche er selbst sich seiner eigenthümlichen Selbständigkeit unter den Menschen nicht bewußt war. Seine Berufsaufgabe war die Gründung der universellen sittlichen Gemeinschaft der Menschen als das Ziel in der Welt, welches über alle Bedingungen hinausgreift, die in dem Begriff der Welt zusammengefaßt werden. Man kann absehen von den historischen Zusammenhängen dieser Idee; dann wird es um so deutlicher, daß diese Aufgabe nur unter der

leitenden Idee von dem Einen überweltlichen Gott aufgefaßt werden kann. Deshalb aber kennt Christus nicht nur seine Berufsaufgabe als die Herrschaft oder das Reich Gottes, sondern er kennt sie eben auch als die besondere göttliche Vorschrift für sich, und seine Thätigkeit in ihrer Ausführung als den Dienst gegen Gott in Gottes Sache. Indem sich hienach sein Berufsbewußtsein richtet, hat er daraus einen Begriff der Selbsterhaltung gebildet, welcher nicht in Spannung gegen jenes, sondern in Einklang mit demselben steht, deshalb aber geeignet ist, seine Haltung im Leiden zu beleuchten. Das Wort bei Johannes, welches die Gewähr seiner Aechtheit in sich trägt: Meine Speise ist es, daß ich den Willen dessen thue, der mich gesendet hat und sein Werk vollbringe (4, 34 vgl. 17, 4) — gilt dem besondern Beruf; denn θέλημα hat auch in anderen Anwendungen meistens Beziehung auf das Besondere. Was also zu verrichten ihm vorgeschrieben ist, ist ein Zusammenhang des Handelns, in welchem der Inhalt als das Werk Gottes selbst aufgefaßt wird, weil das Ziel für Gottes eigenste Absicht einsteht. Diese auszuführen dient für Jesus als Speise, d. h. als Mittel seiner Selbsterhaltung und demgemäß als Genuß. Die Freude, das Gefühl der Uebereinstimmung mit Gott und mit sich (15, 11; 17, 13), knüpft sich nothwendig an die lebendige Erfahrung des Werthes dieser Berufsthätigkeit für ihn selbst. Wie er darin seine geistige Selbsterhaltung erlebt hat, so daß sie sich in der deutlichen Aussicht auf ihre Fortdauer über den Tod hinaus bewährte (10, 18), so hat ihn die Schätzung der natürlichen Selbsterhaltung auch dann nicht bestimmen können, als die Hoffnung auf die Herstellung des Lebens hinter den Schrecken des Todes zurücktrat. Aber jener Ausspruch drückt zugleich das Merkmal des normalen Berufsbewußtseins aus, nämlich daß der allgemeinere Inhalt eines Berufes immer von dem Schema des persönlichen Selbstzweckes umfaßt wird, und daß er dem geistigen Selbst einen Bestand verleiht, welcher es in irgend einem Grade unabhängig macht von den Bedingungen des natürlichen Daseins in der Welt. Jedes Maß sittlicher Berufstreue überwindet die Welt, indem es die Geduld erweckt, die hemmenden Gegenwirkungen aus der Welt, also die Uebel zu ertragen, d. h. diese aufgenöthigten Erfahrungen der eigenen Freiheit unterzuordnen. An Christus aber ist dieses

im weitesten Umfange anschaulich, und diese Anschauung erst ist die Quelle des entsprechenden Grundsatzes.

Was also Christus in jenem Satze bei Johannes ausspricht, würde sich als giltig für ihn bewähren, wenn man nur mit dem Begriff des Berufes überhaupt und mit dem besondern Berufe Christi den Zusammenhang seiner Lebensführung beleuchtete. Nun war diese Untersuchung angestellt worden, um das richtige ethische Urtheil über die Person Christi zu gewinnen, so wie der ethische Gesichtspunkt im formalen Gegensatz gegen den religiösen gemeint ist. Es hat sich aber ergeben, daß die ethische Beurtheilung Jesu nach dem ihm eigenthümlichen Beruf der Gründung des Gottesreiches, so wie Jesus selbst sie geübt hat, in die religiöse Selbstbeurtheilung ausläuft. Also kann auch für unser Nachdenken die religiöse Würdigkeit Christi nicht als ein Widerspruch mit dem ethischen Verständniß, sondern muß als eine Ergänzung desselben gelten, welche nothwendig ist, wenn jenes vollständig sein soll. Es fragt sich, was in dieser Auffassung enthalten ist. Wenn das Lebenswerk Christi Gottes Werk ist, so wird dadurch vorausgesetzt, daß der persönliche Selbstzweck Christi denselben Inhalt hat, welcher in dem Selbstzweck Gottes eingeschlossen ist, welchen eben Christus als solchen gekannt und gewollt hat, demgemäß daß er als der Träger des göttlichen Selbstzweckes im Voraus auch von Gott erkannt und geliebt ist. Dieser Satz, welcher sachlich mit Mt. 11, 27 zusammentrifft, ist unumgänglich, wenn wir festhalten, daß das universelle sittliche Reich Gottes der Endzweck Gottes selbst in der Welt ist, wenn wir zugeben, daß diese Idee geschichtlich erst durch Christus gestaltet ist, und wenn wir uns nicht mit einer undeutlichen Vorstellung von einem ganz zufälligen Verhältniß zwischen Gott und der Welt, insbesondere der sittlichen Welt begnügen. Nun ist die Freiheit und Selbständigkeit des Handelns nach dem Endzwecke des Reiches Gottes die Probe dafür, daß man im Grunde in der für den Geist zweckmäßigen Art von Gott abhängt (S. 279); Christus also muß gerade in seiner eigenthümlichen Berufsthätigkeit ebenso als getragen von Gott, wie als selbständig gegen alle Welt gedacht werden. Da er aber als der Gründer des Gottesreiches in der Welt oder als der Träger der sittlichen Herrschaft Gottes über die Menschen der Einzige ist im Vergleich mit allen, die von ihm die gleiche Zweckbestimmung empfangen haben, so ist er diejenige

Größe in der Welt, in deren Selbstzweck Gott seinen ewigen Selbstzweck in ursprünglicher Weise wirksam und offenbar macht, dessen ganzes berufmäßiges Wirken also den Stoff der in ihm gegenwärtigen vollständigen Offenbarung Gottes bildet, oder in welchem das Wort Gottes menschliche Person ist.

Die Aufgabe, welche der Theologie auf diesem Punkte gestellt ist, ist dadurch gelöst, daß die Widerspruchlosigkeit zwischen der ethischen und der religiösen Beurtheilung Christi und die Nothwendigkeit der Ergänzung jener durch diese, ferner die Möglichkeit derselben in der christlichen Gottesidee und im vollen Begriff der sittlichen Freiheit aufgezeigt ist. Wie die Person Christi geworden und dasjenige geworden ist, als welches sie sich für die ethische und die religiöse Schätzung darbietet, ist kein Gegenstand theologischer Forschung, weil das Problem über jede Art der Forschung hinausliegt. Was die kirchliche Ueberlieferung in dieser Hinsicht darbietet, ist in sich undeutlich, und deshalb nicht geeignet, etwas zu erklären. Als Träger der vollendeten Offenbarung ist Christus gegeben, damit man an ihn glaube. Indem man an ihn glaubt, versteht man ihn als den Offenbarer Gottes. Aber die Combination zwischen ihm und Gott seinem Vater ist eben keine Erklärung wissenschaftlicher Art. Und man darf als Theolog wissen, daß durch das vergebliche Haschen nach solcher Erklärung die Anerkennung Christi als der vollendeten Offenbarung Gottes nur getrübt wird.

49. Hingegen erprobt sich das Ergebniß an einigen Beziehungen des Lebenswerkes Christi, welche schon in verschiedenem Umfange beiläufig in Betracht gekommen sind. Das Reich Gottes nämlich, dessen Verwirklichung den Beruf Christi bildet, bedeutet nicht blos das Correlat des Selbstzweckes Gottes, sondern auch dasjenige Ziel, welches die höchste Bestimmung der Menschen ausmacht. Christus würde nun seinen Beruf nicht richtig und vollständig aufgefaßt haben, wenn er nicht gewußt hätte, daß er den Menschen zu dienen verpflichtet sei (Mc. 10, 42—45), die er als die neue Religionsgemeinde zu jener Bestimmung vorzubilden unternahm, und daß dieses *pflichtmäßige Dienen*, dieser Gehorsam gegen Gott, gerade die Form der *Herrschaft* sei, die er über die Menschen sowohl erwirbt als auch ausübt. In dem Begriff der Pflicht ist nun das Sittengesetz mit der sittlichen

Selbstbestimmung identisch. Denn die Pflicht als das subjective Urtheil, daß in dem durch bestimmte Umstände abgegrenzten Falle nach dem Sittengesetz oder nach dem besondern sittlichen Grundsatze zu handeln nothwendig ist, entspringt ebenso aus der sittlichen Gesinnung, wie sie aus dem allgemeinen Gesetze abgeleitet wird. Ist nun Christus sich bewußt gewesen, daß er in der Ausübung seines Berufes, auch in der Consequenz des Leidens und des bereitwilligen Sterbens, den Menschen zu ihrem Besten zu dienen verpflichtet ist, so ergiebt sich weiter, daß er darin der Liebe als dem ihn leitenden Motive gefolgt ist. Denn Liebe ist die stetige Gesinnung der Förderung geistiger Personen in Hinsicht ihres eigentlichen Selbstzweckes unter der Bedingung, daß man hierin seinen eigenen Selbstzweck erkennt und erstrebt (S. 264). Diese Bedingung erscheint im Falle Christi als wirksam, sofern er die Gründung des Gottesreiches nicht als seinen Beruf sich hätte aneignen können, wenn er nicht die höchste werthvolle Bestimmung der Menschen als das Ziel seines Wirkens dachte, dem er um seiner selbst willen oblag. Und zwar stellt uns die gesammte Ueberlieferung seines Lebensbildes die Hoheit des Liebeswillens dar, welche seine Herrschaft über Anhänger wie Gegner um so deutlicher ins Licht stellt, als er auch in dem Kreise der nahe Stehenden keine irgendwie entsprechende Ergänzung und Unterstützung durch zuverlässige und stetige Gegenliebe fand. In einem gewissen Kreise theologischer Speculation begegnet man dem Grundsatze, daß zur vollkommenen Liebe die gleichartige Wechselbeziehung von zwei persönlichen Willen gehöre. Das mag insofern richtig sein, als die Liebe das Princip der vollkommensten Gemeinschaft von persönlichen Wesen ist. Indessen die Vollkommenheit der Liebe als Kraft und Richtung des einzelnen Willens ist von der Gegenliebe unabhängig (Mt. 5, 46); sie bewährt vielmehr in allen möglichen Fällen ihre eigenthümliche Erhabenheit gerade da, wo sie nicht durch Gegenliebe Erwiderung findet. Ein solcher Fall nun ist die Erfahrung, welche Christus machte, indem er von denen, welchen er seinen Dienst widmete, welche er retten wollte, theils in allen möglichen Weisen zurückgestoßen, theils so unvollständig verstanden wurde, daß auch die Ergebenheit seiner ergebensten Jünger ihm keinen Ersatz seiner geistigen Kraftanstrengung darbot. Ich brauche das Bild dieser Lebenslage nicht weiter im Einzelnen auszuführen, um das Zugeständniß zu gewinnen, daß die

von Johannes dargebotene Formel der „Gnade und Treue“ den Eindruck des persönlichen Handelns Christi auf das treffendste wiedergiebt. Denn dieses ist die Modification der Liebe, welche weit über alle mögliche Erwiderung hinausgreift und sich auch gegen alle Art von Abweisung unverändert behauptet. Indem nun die Liebe Christi ihre Herrschaft in allen Dienstleistungen und unter allen Hemmungen in der Richtung auf die Verwirklichung des Reiches Gottes bewährt, des Zieles, an welchem der Selbstzweck Gottes insofern erfüllt wird, als Gott die Liebe ist, so ist die „Gnade und Treue“ in dem gesammten Wirken Christi die specifische und vollendete Offenbarung Gottes. Dieses Ergebniß trifft nicht nur mit der Reflexion des Johannes zusammen, sondern macht auch klar, daß die Offenbarung Gottes in Christus, indem sie auf den technischen Begriff des göttlichen Wortes zurückgeführt wird, die Offenbarungen Gottes in der Weltschöpfung, in der Erleuchtung der Völker, in der durch den Namen Jahve ausgedrückten Selbstdarstellung überbietet. Denn in dem eigenthümlichen berufmäßigen Wirken Christi ist der wesentliche Wille Gottes als die Liebe offenbar, weil der Endzweck Christi, das Reich Gottes, mit dem Endzweck des Vaters identisch ist. Aber zugleich wird man es als die Meinung des Johannes verstehen müssen, daß die erschöpfende Zusammenfassung der göttlichen Offenbarung in der Einen menschlichen Person auf keine andere Erprobung rechnet, als an der „Gnade und Treue“, welche nach alttestamentlichem Maßstabe den wesentlichen Willen Gottes ausdrückt. Wenn also unter diesen Merkmalen die Vorstellung von der Gottheit Christi gebildet wird, so ist es nicht im Sinne des Johannes, daß man nach den göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit in Christus sucht, welche daneben oder davor in Betracht kommen sollen. Sofern die göttliche Offenbarung oder das Wort Gottes in dieser Person wirkt, oder als die Form ihres Wirkens begriffen werden soll, kommt es eben auf die Wesensbestimmung Gottes an. Das Wesen Gottes, da es Geist und Wille und insbesondere Liebe ist, kann in einem Menschenleben wirksam werden, da der Mensch überhaupt auf Geist, Wille, Liebe angelegt ist. Hingegen soll die Stellung Gottes zu der Welt, sofern er sie erschafft und leitet, direct nicht in einem Menschenleben, welches ein Theil der Welt ist, zur Erscheinung gebracht werden.

Indessen tritt dieser Bemerkung der Ausspruch Jesu gegenüber, daß ihm Alles vom Vater übergeben sei (Mt. 11, 27), was zwar nicht eine angestammte Allmacht, aber doch die Macht über die Welt als etwas bezeichnet, dessen Besitz Jesus in Folge göttlicher Verleihung für sich in Anspruch nimmt. Man darf sich über diese Erklärung nicht mit dem Grunde hinwegsetzen, daß sie zu johanneisch klinge, um ächt zu sein. Denn der Satz hat im Allgemeinen keine andere Höhenlage, als wenn Jesus erklärt, daß er die bis dahin vergeblich erwartete Herrschaft Gottes über das israelitische Volk ausüben wolle. Nämlich mit dem Eintreten der Herrschaft Gottes war in dem Zukunftsentwurf der Prophetie auch die Aussicht auf Umgestaltung der Naturwelt verbunden. So wie Jesus seine Ansicht von seinem Berufe nach dem Muster der prophetischen Erwartung gebildet hatte, ist es folgerecht, daß er auch von einer eigenthümlichen Stellung seiner Person zur Welt überzeugt ist. Die Religion des Alten Testaments stellt den Einzigen geistigen Gott als den Schöpfer und Leiter der ganzen Welt dar; indem die israelitische Religionsgemeinde ihm gehorcht und dient, weiß sie sich berufen zur Herrschaft über die anderen Völker, aber auch zu dem ungehinderten Genuß der Naturgüter, welcher den regelmäßigen Erfahrungen des Gegentheils durch göttliche Anordnung abgewonnen wird. Allein hierin zeigt sich eine Gebrochenheit der Weltanschauung, eine Unvollkommenheit in ihrer Art. Denn indem der göttliche Weltzweck an die natürlich bedingte Einheit des israelitischen Volkes geknüpft wird, wird die Weltstellung desselben auf rechtliche und politische Bedingungen und auf sinnenfällige Vortheile berechnet, die als solche innerweltlicher Art sind, und der überweltlichen Stellung des Einzigen Gottes nicht entsprechen. Deshalb drängte sich die Nothwendigkeit auf, die Uebereinstimmung der Weltstellung dieser Religionsgemeinde mit Gott immer in die Zukunft zu verlegen, welche niemals zur Gegenwart geworden ist. Diesen Standpunkt nun hat Jesus überwunden und eine neue Religion herbeigeführt, indem er die Herrschaft des überweltlichen Gottes von den nationalen und politischen Schranken, so wie von der Erwartung sinnlichen Wohlseins freigemacht, und ihre Bestimmung für die Menschen auf die geistige und sittliche Verbindung hinausgeführt hat, welche zugleich der Geistigkeit Gottes entspricht und den überweltlichen Endzweck der geistigen Geschöpfe bezeichnet. Indem er

aber in dieser Leistung seines Lebens zugleich der Offenbarer Gottes im vollen Sinne und der Mensch ist, welcher seiner Gotteserkenntniß gemäß Gott verehrt und ihm dient, so ist es folgerecht, daß er für sich eine Stellung zur Welt behauptet, welche dem Begriffe des Einzigen Gottes und dem Werthe des geistigen Gottesreiches entspricht. Ist dasselbe in der Art, wie Christus angefangen hat, es zu verwirklichen, der Endzweck der ganzen Welt, so folgt, daß ihm die ganze Welt untergeordnet ist. Die Eigenthümlichkeit der durch Christus gestifteten Religion hängt also nothwendig daran, daß derjenige, welchen Gott kennt und welcher wiederum Gott vollständig erkennt, die Macht über die Welt behauptet.

Allein die Richtigkeit dieser Behauptung muß auch an bestimmtem Inhalte seines Lebens erprobt werden; denn ein bloßes Anrecht an die Zukunft würde dem Gewichte dieser Behauptung nicht entsprechen. Dasselbe bewährt sich nun nicht in dem Sinne, daß Christus den ganzen gesetzlichen Zusammenhang der Natur zu seiner willkürlichen Verfügung gehabt hätte. Denn für den Bestand seines sinnenfälligen Daseins ist er von allen gesetzlichen Bedingungen des menschlichen Lebens abhängig gewesen. Seine Wunderkraft hat sich auch nicht so weit ausgedehnt, um sich an der Veränderung des großen Mechanismus der Welt zu erproben, welche die Erwartung der Propheten mit der Aufrichtung der Herrschaft Gottes in Verbindung gesetzt hatte (Mt. 16, 1—4). Die Ausübung der Wunderkraft, deren er sich bewußt war (Mc. 6, 5. 6) und die er zu seiner Ausstattung in seinem Berufe rechnete (Mt. 12, 28), hat einen viel engern Spielraum. Aber auch wenn dieses weniger deutlich wäre, als es ist, so eignen sich die Berichte nicht dazu, um eine Regel darüber zu finden, wie weit sich die Macht des Willens Christi über die äußere Natur erstreckt hat, zumal uns keine gleichartigen Erfahrungen zu Gebote stehen, um die psychischen und physischen Gründe der Wunderkraft Christi zu errathen. Nicht an sich, aber wegen des aufgenöthigten Mangels an Mitteln der Erklärung ist dieses Gebiet nicht zu einem Gegenstande wissenschaftlicher Forschung geeignet.

Dadurch aber wird weder die Bedeutung jener von Christus behaupteten Macht über die Welt berührt, noch das Verständniß dieses Attributes unmöglich gemacht. Wenn dasselbe, wie man doch nicht anders annehmen kann, im Zusammenhang mit der

religiösen Bestimmung der Menschen steht, welche zuerst von Christus selbst eingenommen ist, so ist zu erwarten, daß seine Machtstellung über der Welt ihre Anwendung auch auf die anderen Menschen findet, welche in der Gemeinde Christi gemäß der von ihm aufgestellten Weltanschauung in die von ihm bezweckte und durch ihn vermittelte Stellung zu Gott eintreten. Dieser Erwartung kommt nun der Ausspruch Mc. 8, 35—37 entgegen. Er enthüllt einmal den überweltlichen d. h. den Werth des geistigen Lebens jedes einzelnen Menschen über der ganzen Welt, und zeigt den Weg, auf welchem diese ganz neue Erkenntniß in die Wirklichkeit geführt wird. Denn die Sicherung des Lebens gegen den Tod, auch indem man auf dasselbe um Christi willen verzichtet, ist eine specifische Probe der Macht über die Welt, in die man durch Christus eintritt; da der Tod die empfindlichste Erfahrung der Veränderlichkeit aller Theile der Welt ist, zu denen nach natürlicher Ansicht jedes menschliche Individuum gehört. Den praktischen Widerhall dieser Regel gewährt aber die triumphirende Ueberzeugung des Paulus: „Alles ist Euer, sowohl Paulus wie Apollos wie Kephas, sowohl Tod als Leben, Gegenwärtiges wie Zukünftiges; alles ist Euer, ihr aber gehöret Christus an, Christus Gott" (1 Kor. 3, 21—23); „ich bin überzeugt, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwart noch Zukunft, weder Hohes noch Niedriges, noch irgend ein anderes Geschöpf uns von der in Christus wirksamen Liebe Gottes trennen kann" (Röm. 8, 38. 39). Diese Selbständigkeit des religiösen Selbstgefühls gegen die Welt ist mit der Macht über die Welt, die im Zusammenhang dieser Religion verwirklicht werden soll, identisch. Jede Aeußerung der Unabhängigkeit ist ein Zeugniß der Macht in dem bestimmten Lebensgebiete. Nun handelt es sich in dieser positiven Freiheit des Christen, welche ausdrücklich aus der Gemeinschaft mit Christus und der Unterordnung unter ihn und Gott abgeleitet wird, nicht um Wirkungen, welche den mechanischen Bestand der Welt und die Bedingtheit der socialen Ordnung materiell abänderten, sondern um die veränderte Schätzung aller Zusammenhänge des natürlichen und geschichtlichen Lebens. Denn indem das christliche Leben durch den übernatürlichen Endzweck Gottes motivirt wird, werden alle sonst möglichen Motive und Antriebe, welche das menschliche Leben in dem Naturzusammenhang und in den gewöhnlichen naturgemäßen Bedingungen mensch-

licher Gemeinschaft als Erregungen der Unlust berühren können, entweder außer Kraft gesetzt oder jenem höchsten Motive untergeordnet. In dieser Weise hat der Christ in der Gegenwart ungeachtet seiner niedrigen, unmächtigen, leidenden Stellung eine Erhabenheit und einen Reichthum in seinem Glauben zu erfahren (Jak. 1, 9), welche als Machtfülle und Machtstellung zu verstehen ist; sofern die Versöhnung mit dem überweltlichen Gott in dem Gewinne einer demselben entsprechenden Macht über die Welt sich vollendet.

Von der Welt abhängig ist man in dem naturgemäßen sittlichen Dasein so, daß man sich in dem Gesichtskreis der eigenen Familie und des eigenen Volkes bewegt, indem man den Vorurtheilen und Sitten sich fügt und anschmiegt, welche man in diesen Kreisen überkommen hat. Für Jesus war seine Angehörigkeit zu dem Volke der Erwählung um so bedeutsamer, als seine Berufsaufgabe an der Art dieses Volkes, an seiner Religion und Sitte, insbesondere an seinen Hoffnungen ihre unumgängliche geschichtliche Voraussetzung besaß, und er sich in seinem Wirken nur auf dieses Volk hingewiesen sah (Mc. 7, 27). Aber obgleich ihn die affectvollste Sympathie mit demselben verband (Mt. 23, 37), so hat er sich nicht blos von dem alttestamentlichen Vorurtheil seiner politischen Bestimmung frei gemacht, sondern auch kund gegeben, daß er sich durch keine der Cultussatzungen innerlich gebunden achtete, in welchen die geistige Angehörigkeit zu dem Volke der Erwählung sich bewegen mußte (17, 25–27). Mochte es ihm auch nicht schwer werden, die Bedingung der neuen religiösen Familie den Ansprüchen der natürlichen Familie entgegenzusetzen (Mc. 3, 33–35), so hat er doch eben damit auf die sittliche Unterstützung durch das Familienverhältniß verzichtet; zugleich hat er die Gebundenheit durch die natürliche Sympathie mit seinem Volke trotz der starken religiösen Motive zu derselben in der gewissen Ahnung überwunden, daß er seinen Beruf an den Israeliten nicht erfüllen, daß vielmehr die anderen Völker in die Bestimmung derselben einrücken werden (Mt. 8, 11. 12; 21, 43). Ungeachtet dessen hat er seine Berufspflicht gegen das erwählte Volk innegehalten, und wie es scheint, keine Versuchung zu bekämpfen gehabt, voreilig auf andere Völker einzuwirken. Obgleich also Jesus nur als geborener Israelit und in dem Zusammenhange mit seinem Volke seinem Berufe leben konnte, so hat er sich über

diese particularen oder weltlichen Schranken seines Daseins nicht nur durch den universell menschlichen Gesichtskreis seines Wirkens, sondern auch durch die religiöse Unabhängigkeit seiner Selbstbeurtheilung von allen specifisch alttestamentlichen Maßstäben erhoben. Diese Probe seiner Macht über die Welt ist um so charakteristischer, als der Heidenapostel ein solches Maß innerer Freiheit von jüdischem Vorurtheil nicht erreicht hat. Derselbe ist in der Pietät gegen die alttestamentliche Auszeichnung seines Volkes so gebunden geblieben, daß er trotz aller Gegengründe die Hoffnung auf die schließliche Bekehrung desselben zu Christus aufrecht erhalten hat (Röm. 11, 25). Denn darin bleibt er ebenso hinter der innern Freiheit Christi zurück, als er sich in Widerspruch mit dessen entgegengesetzter Erwartung versetzt. Die bezeichnete Haltung Jesu aber ist zugleich ein Beweis von dem Grade, in welchem er das allgemein menschliche Wesen, welches in seiner Berufsbestimmung gefordert wird, in seiner eigenen Person verwirklicht hat. Die Particularität seines Volksthums dient ihm wirklich nur als Mittel zu seinem Berufszweck; er ist aber innerlich mit keiner Schranke weltlichen Vorurtheils behaftet, welches nach dem Geiste der Familie oder des Volksthums schmeckte.

Unscheinbar genug ist diese Ausübung der Macht über die Welt, und ich kann mir vorstellen, daß wenn man auch diese Deutung der Höhe der Selbstbeurtheilung Jesu gelten läßt, doch diese Untersuchung als ein unnöthiger Umweg angesehen werden könnte. Man könnte nämlich geneigt sein, sich mit der Auskunft früherer Theologen abzufinden, daß Christus die Macht über die Welt als Recht und Kraft besaß, daß er aber in seinem individuellen Dasein diese Herrschaft gar nicht habe ausüben wollen, sie vielmehr auf die Zukunft vertagt habe, wenn er zur Rechten der Majestät durch seine Gemeinde mächtig werde (Mc. 14, 62). Indessen habe ich oben (S. 383) ausgeführt, daß diese Machtübung des Erhöhten doch nur verständlich ist, wenn sie in seinem erscheinenden Leben nicht auf einen Rechtsanspruch oder auf eine ruhende Ausstattung beschränkt ist. Denn wie will man auch diese Attribute bewähren, wenn nicht an einer entsprechenden Thätigkeit Christi? Dazu kommt aber noch, daß die Machtübung Christi an seiner Gemeinde und durch dieselbe an der Welt nichts weniger ist, als eine Thatsache sinnlicher und handgreiflicher Erfahrung. Die Erscheinungen, in welchen Viele die eigentliche

Probe der Macht des Christenthums suchen, politischer Einfluß, gesetzliche Auctorität von Amtspersonen und kirchlichen Institutionen, sind gerade einer Verfälschung der Absicht Christi dringend verdächtig, und es gehört vielmehr ein rechtschaffen starker Glaube an das Unsichtbare dazu, um unter dem Wust und den Gräueln so wie den Erbärmlichkeiten der Kirchengeschichte die fortschreitende Macht Christi über die Welt im Auge zu behalten. Endlich fällt die Macht über die Welt, welche Paulus von den Christen bezeugt, und welche als leitende Analogie für die Deutung der ursprünglichen Behauptung Christi dienen muß, durchaus in das Gebiet des geistigen Lebens, ohne daß sie in entsprechendem Maße greifbar und sinnenfällig werden kann. Kommt es also darauf an, außer den angeführten Proben der charakteristischen Unabhängigkeit Christi von dem Geiste seines Volkes noch andere in seinem geschichtlichen Lebensbilde zu finden, so kann ihre Unscheinbarkeit keinen Anlaß zu Bedenken gegen die Richtigkeit des Ergebnisses darbieten.

Ich meine nämlich, daß die Geduld im Leiden, welche schon als eine Folgerung aus Christi Berufstreue in Betracht gekommen ist, nicht blos für die Stetigkeit derselben, sondern auch für seine eigenthümliche Macht über die Welt die eigentliche Probe abgiebt. Denn in den individuellen Trieben der Selbsterhaltung, der Schmerzlosigkeit, der Unverletzlichkeit der persönlichen Ehre, welche er jedesmal seinem Berufsbewußtsein untergeordnet hat, ist die ganze Welt als Correlat mitgesetzt. Allerdings ist es unmittelbar die feindselige Menschenwelt, welche die Collision der sinnlichen und gesellschaftlichen Selbsterhaltung mit der Lebensaufgabe Christi herbeiführt, und es ist ein sehr enger Ausschnitt der Menschenwelt, mit dem er in peinliche Berührung kommt. Aber so wie Christus seine Lebensaufgabe als die Sache Gottes kannte, repräsentirten ihm seine unmittelbaren Gegner die ganze Menschenwelt, sofern sie gegen Gottes Weltleitung sich auflehnt. Deshalb erklärt er durch seinen Entschluß, auch den wahrscheinlichen Ausgang ihrer Gegenwirkungen gegen ihn geduldig über sich zu nehmen, die Welt überwunden zu haben (Joh. 16, 33). Indem er durch seinen berufstreuen Willen es ablehnt, seinen Trieb der physischen und socialen Selbsterhaltung in Einklang mit den Ansprüchen der Gegner zu setzen, welche die widergöttliche Richtung der Menschenwelt darstellen, so hat er an ihnen seine Macht über

die Welt bewährt. Denn wenn diese menschliche Gesellschaft nicht Zungen zum Verläumden und Hände zum Schlagen besäße, so wäre sie überhaupt kein Gegenstand der Furcht, und kein Anlaß des Sieges. Wie aber alle Uebel Naturereignisse sind (S. 333), so kann ein von der menschlichen Gesellschaft verhängtes Leiden nur insofern erfahren und sowohl zur Versuchung als auch zum Anlaß des Siegesbewußtseins werden, als es zugleich die Gegenwirkung des ganzen Naturzusammenhanges repräsentirt. Der Schmerz der Seele über erfahrene Verläumdungen wie über dem Körper ertheilte Schläge bezeichnet die Collision des ganzen Gefüges der sinnlichen Welt mit dem persönlichen Werthgefühl des einzelnen geistigen Individuums. Denn es gehört der ganze mechanische und organische Zusammenhang des einzelnen Menschen mit der Welt dazu, daß man durch einen empfangenen Schlag oder eine ausgesprochene Verläumdung als Wirkungen menschlichen Uebelwollens verletzt werde. Vergegenwärtigt man sich diesen Zusammenhang für gewöhnlich nicht, so ist es doch verständlich, daß Christus zu dieser Auffassung befähigt gewesen ist, weil er sich als den Träger des eigentlichen Zweckes Gottes in der Welt von derselben in aller Schärfe unterschied. Unter dieser Voraussetzung wußte er nicht nur, daß die Macht über die Welt ihm übertragen sei, sondern auch, daß er in der Geduld gegen alles Leiden, als der Probe seiner Berufstreue den versucherischen Widerstand der Welt überwinde. Diese Betrachtung liegt in der Consequenz der Gottesidee, auf welche Jesus seine religiöse Weltanschauung und Selbstbeurtheilung gegründet hat, und gerade diese Beurtheilung der Geduld in seiner eigenen Person gehört wesentlich zu der von ihm eröffneten Weltanschauung.

Eine werthvolle Bestätigung erfährt dieses Ergebniß durch die Rede, welche bei Matthäus (11, 28—30) in unmittelbarer Folge zu der Erklärung Jesu steht, daß ihm Alles von seinem Vater übergeben ist. Den Mittelpunkt des Ausspruches, der für gewöhnlich nicht richtig verstanden wird, bildet die Bezeichnung Jesu als desjenigen, welcher bei der ihm beiwohnenden Gerechtigkeit ebenso in gedrückter und leidender Lage ist, wie die Gerechten des Alten Testaments, aber freiwillig sich in die Leidenslage findet. Denn die Prädicate *πραΰς καὶ ταπεινός* treten bei den LXX. für das hebräische עָנָו auf, und allein dieses Wort oder vielmehr das gleichgeltende aramäische עַנְוָא kann Jesus ausgesprochen haben.

Dasselbe bezeichnet nun in conventioneller Weise den Gerechten nach dem regelmäßigen Merkmale des Druckes, welchen die Gottlosen auf ihn ausüben: und dieser Umstand ist hier so gewiß mit eingeschlossen, als Jesus deshalb sich mit denen vergleicht, welche arbeiten und belastet sind. Durch den Zusatz τῇ καρδίᾳ, gleich עֲנַו־לֵב, wird das Merkmal der äußern Leidenslage nicht aufgehoben, sondern als dasjenige dargestellt, in was Jesus gemäß seiner Gerechtigkeit einwilligt. Dadurch unterscheidet er sich von den Menschen, denen er seine Hilfe anbietet, aber auch von den alttestamentlichen Gerechten, welche ihre Gedrücktheit stets mit der Klage und dem Wunsche nach Befreiung beurtheilen. Hier ist also der Fortschritt in der Stellung zur Welt angedeutet, den Jesus in seiner Gerechtigkeit über die Linie des Alten Testaments hinaus macht. Indem er in die Hemmungen durch die Welt als in eine Fügung Gottes einwilligt, so unterwirft er sich die Beziehung, welche zwischen der Welt und ihm obwaltet, in Folge der zwischen Gott und ihm selbst stattfindenden gegenseitigen Erkenntniß, so wie er deshalb seine Leidenstellung als das Joch erkennt, an welchem ihn der Gott leitet, der zuerst ihn, den Sohn erkennt. Indem er nun diejenigen zu sich ruft, welche sich ihr Schicksal selbst machen wollen und unter den Hemmungen ihrer Freiheit erliegen, will er dieselben anleiten, ihre Lasten als Fügungen Gottes zu erkennen; unter dieser Bedingung werden sie ihnen leicht werden, weil man sich mit der Geduld, die aus dem religiösen Antriebe entspringt, über die Uebel und die Welt erhebt. In dieser Beurtheilung werden die Leiden auch für Jene zu einem zweckmäßigen Joch, das zur Erfahrung der göttlichen Leitung dient. Das ist die von Jesus selbst dargebotene Probe der Macht über die Welt, die ihm aus seiner wechselseitigen Erkenntniß mit Gott zusteht. Das ist auch der Stoff der Anschauung, den Bernhard (S. 392) in den Prädicaten **superans fortunam** und **passus indigna** als den Merkmalen der weltbeherrschenden Gottheit Christi zusammenfaßt.

Nach den im Neuen Testament vorliegenden Andeutungen sind die Gnade und Treue in der Durchführung seines Lebensberufes und die Erhabenheit seiner geistigen Selbstbestimmung über die particularen und natürlichen Motive, welche die Welt darbietet, die Elemente in der geschichtlichen Erscheinung Christi, welche in dem Attribute seiner Gottheit zusammengefaßt werden.

Näher betrachtet aber ist dieses nicht zweierlei. Denn die Geduld im Leiden, welche die Macht Christi über die Welt bewährt, ist zugleich eine Erscheinung seiner Treue gegen die Menschen, und die Treue, welche er trotz seiner Ahnung der Erfolglosigkeit seines Wirkens dem israelitischen Volke bewahrt hat, ist die Probe seiner innern Freiheit über die äußeren Umstände seines Lebens. Menschlich angesehen entspringt diese Geduld und Treue Christi als durchgehende Lebensabsicht aus dem durch seine eigenthümliche Gotteserkenntniß getragenen Berufswillen, das Reich Gottes unter den Menschen als den überweltlichen Endzweck derselben zu verwirklichen. Von Gott aus angesehen tritt dieses menschliche Leben unter den Gesichtspunkt der vollendeten Offenbarung Gottes, weil der Endzweck der Welt, welchem das Leben Christi gewidmet ist, in dem Selbstzweck Gottes, oder in seinem wesentlichen Willen der Liebe begründet ist. Die Merkmale der Gottheit Christi haben also nur den Spielraum, welcher durch seinen Lebenszweck insofern eröffnet wird, als derselbe der göttliche Endzweck der Welt und das Correlat des göttlichen Selbstzweckes ist. Aber auf die Erschaffung und die Erhaltung der Welt als Natur kann das Attribut nicht direct, sondern nur indirect bezogen werden, sofern Gott die Welt auf den Zweck hin schafft und erhält, welcher durch das eigenthümliche Wirken Christi realisirt wird. Dieser Zusammenhang ist von Bernhard angedeutet, indem er in dem Prädicat **passus indigna** eine specielle Probe der weisen Leitung der Welt durch Gott findet. Die Zweckmäßigkeit des unschuldigen Leidens für die Gemeinde deckt sich mit der weisen Leitung der Welt darum, weil die Gemeinde der Endzweck Gottes in der Welt ist. Also gehört zur vollständigen Bestimmung der Gottheit Christi auch der Umstand, daß seine Gnade und Treue und seine weltbeherrschende Geduld ihre Wirkung darin erreicht haben, daß die Gemeinde des Gottesreiches unter den analogen Attributen existirt. Denn zu dem, welcher die Gottesherrschaft übt oder, mit Luther zu reden, welcher durch sein Erlösungswerk mein Herr ist, muß man diejenigen rechnen, welche dieselbe an sich erfahren; in dieser Verbindung muß die Gemeinde des Gottesreiches so vorgestellt werden, wie ihre Glieder durch das Handeln aus dem Motive der allgemeinen Nächstenliebe und durch die verschiedenen möglichen Erscheinungen der Macht über die Welt oder der Unabhängigkeit von ihr den Erfolg des eigenthümlichen Wirkens Christi

an ihnen selbst kundgeben. Hieraus erklärt es sich auch, daß die Vorstellung von der Gottheit Christi oder die Anwendung des alttestamentlichen Gottesnamens auf ihn erst aus der Gemeinde hervorgegangen ist; Christus selbst war nicht in der Lage, sich unter diesem Attribute zu bezeichnen. Deshalb kann theologisch über dieses Attribut nur dann richtig geurtheilt werden, wenn Christus eben als das wirksame Haupt der Gemeinde des Gottesreiches vorgestellt wird. Denn allein auf die Combination zwischen Christus und seiner Gemeinde kann auch die Anerkennung gegründet werden, daß er in seiner Art der Einzige ist.

Dieses nimmt die religiöse Vorstellung der christlichen Gemeinde als sicher an. Allein auch die Theologie hat bisher nie mehr gethan, als diese Annahme vorauszusetzen; sie hat aber niemals dieselbe bewiesen. Alle Formen der Lehre von der Incarnation des Logos sind deshalb unvollständig, weil mit ihnen niemals die Frage verbunden worden ist, ob der bezeichnete Vorgang in der Person Jesu vollständig und ausschließlich stattgefunden habe, und ob er nicht in anderen Personen ergänzt oder wiederholt werden könne. Ich habe oben (S. 385) darauf hinweisen müssen, daß die Christologie weder in der lutherischen, noch in der reformirten und modern pietistischen Gestalt den möglichen Folgerungen vorbeugt, daß der Gottmensch erst in der Gesammtheit des Menschengeschlechts realisirt werden, oder daß seine Erscheinung auf den verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens sich in modificirter Weise wiederholen könne. Jedoch auf dem jetzt eingeschlagenen Wege ergiebt sich, daß der Gottmensch nur in dem Gebiete des religiös-sittlichen Lebens unter dem Gesichtspunkte des Reiches Gottes seine Stelle einnimmt, weil diese Größe und keine andere das directe Correlat des göttlichen Selbstzweckes ist. Daraus folgt, daß Christus als der geschichtliche Urheber dieser Gemeinschaft der Menschen mit Gott und unter einander nothwendig der Einzige in seiner Art ist. Denn wenn ein Zweiter nachgewiesen werden könnte, welcher materiell ihm gleich wäre an Gnade und Treue, an weltbeherrschender Geduld, wie an Umfang der Absicht und des Erfolges, so würde er doch in geschichtlicher Abhängigkeit von Christus stehen, ihm also formell ungleich sein. Deshalb hat es auch einen ganz andern Sinn für ihn, als für seine Nachfolger in der Verwirklichung des Gottesreiches, daß dieser Zweck der Selbstzweck Gottes ist. Denn die Glieder der

Gemeinde Christi kommen dazu als solche, welche ursprünglich eine andere Richtung ihres Willens inne halten; die Gestalt Christi aber ist gar nicht zu verstehen, wenn es nicht seine ursprüngliche Eigenthümlichkeit ist, daß er in dem Selbstzweck Gottes seinen persönlichen Endzweck findet. Wenn er demgemäß die persönliche Offenbarung des wesentlichen Willens Gottes als der Liebe ist, so findet die Liebe Gottes freilich ihre quantitativ vollendete Offenbarung darin, daß die Glieder des Gottesreiches das Gebot der Bruderliebe erfüllen (S. 276); allein der Umfang dieser Erscheinungen ist doch qualitativ als die beabsichtigte Wirkung der Gottesherrschaft zu verstehen, welche in Gnade und Treue und in geistiger Freiheit über der Welt durch Christus eingeführt worden ist. In derselben Weise aber hat man auch die Machtstellung, welche das christliche Gemeinwesen in der Welt einnimmt, die Umbildung des sittlichen Gemeingeistes durch das Princip der Liebe, die Befestigung desselben in öffentlichen Institutionen, die fortschreitende Befreiung des Geistes von der Natur und die entsprechende Bewältigung der Natur durch Erkenntniß und Gebrauch ihrer Gesetze zu den menschlichen Zwecken, als die Wirkungen der Gottesherrschaft unter den Menschen dem geschichtlichen Urheber derselben anzurechnen. In dieser Schätzung Christi bewährt sich der christliche Glaube als die Weltanschauung, welche der Erkenntniß von Gott als dem Geiste und der Liebe entspricht.

Man hat diese Erörterung der Gottheit Christi durch die Bemerkung herabzusetzen unternommen, daß jenes Attribut blos im Willen und nicht im Wesen Christi nachgewiesen, also auch in jener Form nicht erklärt werde. Daraus folgert man ferner, daß die Gottheit Christi auf diesem Wege doch nicht anerkannt, sondern vielmehr geleugnet werde. Dieser Gegensatz ist nun ein Gegensatz wissenschaftlicher Art, wenn auch die Gegner dies nicht zu wissen und einen Streit um die religiöse Wahrheit daraus zu machen pflegen. Wenn sie wirklich die religiösen und in Religion sachverständigen Männer sind, wofür sie sich ausgeben, so müssen sie es dadurch bewähren, daß sie religiöses und wissenschaftliches Erkennen, auch indem sie es verbinden, doch zu unterscheiden vermögen. Sonst werden sie auch ihren Anspruch nicht behaupten können, die in der Religion sachverständigsten Personen zu sein. Ueberall sonst beurtheilt man die Menschen nach ihrem Charakter so, daß man in dieser Form des Willens ihr Wesen erkennt. Der

gute Charakter ist nun diejenige Stufe des Willens, auf welchem die natürlichen Triebe so weit gemäßigt und geordnet werden, daß sie dem guten und gemeinnützigen Endzweck des Willens unterworfen und dienstbar sind. Denn der geschaffene Geist ist darauf angewiesen, die irgendwie seiner körperlichen Ausrüstung entsprechenden Anlagen der Seele, welche ihm gegeben sind, und als Naturell bezeichnet werden, durch die Ausbildung des guten Willens zu fügsamen Organen desselben umzubilden. Demgemäß beurtheilt man das Wesen eines gereiften Menschen nach diesem Erfolge; und es muß befremden, wenn ein charaktervoller Mensch im reiferen Lebensalter auf sein Naturell, wie er es in der Jugend kund gethan hat, als sein eigentliches Wesen beurtheilt wird. Gleichartig mit solchem Unternehmen ist es, wenn man genöthigt werden soll, von den Zügen göttlicher Weltbeherrschung in dem Charakter Christi schleunigst abzusehen, weil dieses nichts Wesentliches für ihn sei, sondern etwa nur die erscheinende Wirkung der Naturcombination, in welcher er von Maria geboren worden ist; denn diese wäre die richtige Bezeichnung seines Wesens. Der gute Wille aber ist niemals die einfache mechanische Wirkung der Naturcombination, innerhalb deren er zu Stande kommt. Auch das moralisch günstigste Naturell, welches man bei einem Menschen voraussetzen darf, muß durch die Zwecksetzungen erzogen, also umgebildet werden, welche der zum Guten sich bestimmende Wille hervorruft. Derselbe würde aufhören guter Wille zu sein, wenn er als die mechanische Folge einer vorauszusetzenden Naturcombination verstanden werden sollte. Diese widersinnige Vorstellung wird uns zugemuthet, wenn die Gegner verlangen, man solle das Wesen Christi nicht in seinem weltbeherrschenden Willen erkennen, der ihn als den Gott-Menschen bezeichnet, sondern in der Naturcombination, welche noch niemals mit der geschichtlichen Erscheinung Christi in Einklang gesetzt worden ist, und auch nicht werden kann. Wenn man über Christus in Formen der Erkenntniß urtheilen soll, die an keinem andern Object verwendet werden, so macht man Christus unverständlich. Oder wenn ich es vermag, in den Gedankengang der Gegner mich hineinzuversetzen, so denken sie den Willen Christi als ein Anhängsel seiner Natur, wie die Annahme des Begriffs von Gott als dem Absoluten seine Wesensbestimmung, den Liebeswillen, zum Anhängsel seiner Natur macht. Soll ich nun ebenso, wie die Gegner mit ihren mir fremden

Begriffen Schlüsse aus meinen Aufstellungen mir aufbürden, ihre Entgegensetzung von Natur und Geist oder Willen in dem vorliegenden Falle mir zum Verständniß bringen (S. 226), so kann ich nicht umhin geltend zu machen, daß der Gegensatz von Geist und Natur an der materiellen Beschaffenheit dieser hängt. Nun kann ich auch bei dem Begriff der göttlichen Natur nicht von diesem Merkmal absehen. Also folgere ich, daß die Gegner, die den guten und weltbeherrschenden Willen unter den anderen Merkmalen, welche erörtert sind, nicht als das Wesen Christi wollen gelten lassen, weil sie überhaupt nicht an die Selbständigkeit des guten Willens über aller Natur glauben, materialistisch denken.

Indem das Reich Gottes als das Correlat des Gedankens, daß Gott Liebe ist, erprobt wurde, ergab es sich, daß jene Organisation von Menschen als Gegenstand und Ziel der Liebe Gottes nur denkbar ist, indem sie in die Art ihres Stifters, des Sohnes Gottes hineingebildet wird. Die Einheit und die Gleichartigkeit mit Gott, welche das Reich Gottes behaupten muß, um als Beziehungspunkt der Liebe Gottes verstanden zu werden, kommt jener Größe nur zu, indem sie von dem Sohne Gottes hervorgerufen ist, und ihm als ihrem Herrn sich unterordnet (S. 267). Auf den Sohn Gottes also richtet sich die Liebe des Vaters in erster Reihe und nur um seinetwillen auf die Gemeinde, deren Herr er ist. Sind ferner diese Beziehungen in dem Liebeswillen Gottes ewig gesetzt (S. 285), so folgt aus dieser unserer Erkenntniß, daß die specifische Bedeutung Christi für uns nicht schon dadurch erschöpft wird, daß wir ihn als eine zeitlich begrenzte Offenbarung schätzen. Sondern es gehört weiter dazu, daß er als der Stifter und als der Herr über das Reich Gottes ebenso Gegenstand ewiger Erkenntniß und Willensbestimmung Gottes ist, wie die moralische Vereinigung der Menschen, die durch ihn möglich wird, und die an ihm ihr Urbild besitzt, oder vielmehr, daß er auch in der Ewigkeit der göttlichen Erkenntniß und Willensbestimmung der Gemeinde vorangeht. Allerdings muß diesem Satz eine bestimmte Unterscheidung hinzugefügt werden. Denn alles, was zur natürlichen gattungsmäßigen Bedingtheit Christi gehört hat, also insbesondere seine individuelle natürliche Ausstattung und seine israelitische Nationalität kann nicht als Object des ewigen göttlichen Willens angenommen werden, weil es seiner Art nach von

der Welt umfaßt wird; deshalb kann es auch von Gott nur in zeitlichem Willensacte vorgesehen sein. Aber Christus hat ja auch die Bedeutung dieser Bedingungen für sein geistiges Leben, insbesondere für die Auffassung seiner religiösen Gemeinschaft mit Gott und für die Absicht seiner Berufsführung zu bloßen Mitteln herabgesetzt. In seiner Theilnahme an der jüdischen Cultussitte weiß er sich als den Sohn Gottes darüber erhaben, in seinem Berufsdienste gegen seine Volksgenossen weiß er sein Wirken als erfolgreich, auch indem er dessen Erfolglosigkeit an den Israeliten bestimmt vorausweiß; in seiner Lebensführung tritt die allgemein menschliche Sittlichkeit, welche das Reich Gottes ausfüllen soll, so überwiegend hervor, daß man sogar die Züge des individuellen Temperaments nicht bemerkt, welche auch in den vollendetsten Menschen nebenher zu spielen pflegen. Er hat aber nicht als das abstracte Schema der allgemein menschlichen Sittlichkeit gelebt; denn er hat alle persönlichen Affecte für den universellen Inhalt seiner Berufsaufgabe eingesetzt. Vielmehr ist er das Urbild desjenigen Lebens der Liebe und der Erhebung über die Motive aus der Welt, welches die Bestimmung des Gottesreiches bildet, und zwar aus der Absicht des Berufes, diese Größe selbst zu gründen, nicht in einer Anwendung ihres Principes auf die Besonderheiten des menschlichen Lebens, woraus die Menschen ihre sittlichen Berufe schöpfen. Ist also das Gottesreich als Correlat des göttlichen Selbstzweckes ewig Object der Liebe Gottes, so ist dieses darum wahr, weil Christus als das Urbild und die leitende Kraft jener Einheit Vieler, oder als das Haupt und der Herr des Gottesreiches ewiges Object der Liebe Gottes ist, so daß eben in dieser Form das Gottesreich für die Erkenntniß und den Willen Gottes ewig gegenwärtig ist, da dessen einzelne Glieder Gegenstände der zeitlichen Erkenntniß Gottes sind (S. 116).

Die Congruenz zwischen dem Sohne Gottes und Gott als seinem Vater, an welcher die Denkbarkeit dieses ewigen Verhältnisses zu erproben ist, reicht aber noch weiter. Wenn nämlich der Begriff der Liebe nothwendig auf gleichartige Wesen beschränkt ist, so kann derselbe natürlich auf Gott nicht so bezogen werden, als ob der Gedanke von Gott unter einen Gattungsbegriff zu stellen wäre. Vielmehr muß Alles, was mit Gott verglichen wird, zunächst auf den Stufenunterschied des Seins und des Werdens beurtheilt werden. Dem kommt die theologische Ueberlieferung

durch den Satz entgegen, daß kein Wesen an dem Prädicat der Aseität Gottes theilnimmt. Nun aber ist die Abstufung aller Wesen gegen Gott specifisch, insofern dieselbe ebenso wenig jemals in der Wirklichkeit ausgeglichen und weggedacht werden kann, wie der Unterschied zwischen zwei Arten einer Gattung. Andererseits trägt der persönliche Geist alle möglichen Merkmale an sich, welche wir als ursprünglich an Gott denken. Wir können demgemäß den Artbegriff zur Vergleichung der geistigen Wesen mit Gott verwenden, aber eben mit dem Vorbehalt, daß alles, was wir mit Gott als gleichartig setzen, immer aus Gott wird; während Gott, was er ist, nicht wird, sondern ewig ist, und daß nichts Gott Gleichartiges jemals das Merkmal der Aseität erreicht. Dem kommt die theologische Ueberlieferung insofern entgegen, als sie die Aseität gerade ausschließt, indem sie die Gottheit Christi behauptet, und in dem Prädicat der ewigen Zeugung die Form des Werdens im Unterschiede vom Sein auf das Wesen anwendet, welches als ewiges Object der göttlichen Liebe bezeichnet werden soll. Unter dieser Bedingung schließt sich die obige Erörterung, daß der ewig geliebte Sohn Gottes wegen der Gleichheit des Inhaltes seines persönlichen Willens und wegen der Einzigkeit seines Verhältnisses zu der Gemeinde des Gottesreiches und zu der Welt unter dem Attribute der Gottheit gedacht wird, der theologischen Ueberlieferung an. Allerdings kann unsere zeitliche Anschauung der Dinge von dem Gegensatze zwischen der ewigen Willensrichtung Gottes und der erfahrungsmäßigen zeitlichen Verwirklichung derselben nicht frei gestellt werden, wie auch unsere Vorstellung von der Gemeinde des Gottesreiches an den Gegensatz der vorweltlichen Erwählung und der zeitlichen Berufung gebunden ist. Wir haben jedoch dabei vorzubehalten, daß dieses Verhältniß für Gott nicht so gilt, daß es einen Mangel für ihn in sich schließe, daß vielmehr sein Selbstgefühl darin ewig befriedigt ist, was für uns in der langen Reihe von Vorbereitungen als Ausdruck eines Bedürfnisses erscheint (S. 284). Deshalb ist die ewige Gottheit des Sohnes Gottes in der bezeichneten Umschreibung nur als Object des göttlichen Erkennens und Wollens, d. h. für Gott selbst vollkommen durchsichtig. Indem wir aber zugleich den Abstand zwischen Wollen und Vollbringen bei Gott abrechnen, ergiebt sich die Formel, daß Christus für Gott ewig als derjenige existirt, als der er für uns in zeitlicher Begrenzung offenbar ist. Aber

eben für Gott; denn als präexistent ist Christus für uns verborgen. Da nun Gottes Standort uns nicht zukommt, so handelt man zweckmäßig, bei dieser formellen Probe unserer religiösen Werthschätzung Christi sich genügen zu lassen. Nur das soll zum Abschlusse noch hinzugefügt werden, daß auf dem eingeschlagenen Wege auch die Bedeutung des Geistes Gottes als des heiligen Geistes verständlich wird. Der Geist Gottes ist die Erkenntniß, welche Gott von sich selbst, als von seinem Selbstzweck hat. Heiliger Geist bezeichnet im Neuen Testament den Geist Gottes, sofern er der Grund der Gotteserkenntniß und des specifischen religiös-sittlichen Lebens in der christlichen Gemeinde ist (S. 260). Da dieselbe ihre bewußte Bestimmung in der Verwirklichung des Reiches Gottes als des göttlichen Selbstzweckes hat, so ist es folgerecht, daß die praktische Erkenntniß Gottes in der von Gott abhängigen Gemeinde identisch ist mit der Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat, ebenso wie die Liebe Gottes darin vollendet ist, daß in der Gemeinde die Liebe gegen die Brüder geübt wird. Liebt aber Gott in seinem Sohne ewig die demselben gleichartige Gemeinde, d. h. ist sie eo ipso ewig Object seines Liebeswillens, so will auch Gott ewig seinen Geist als den heiligen Geist in der Gemeinde des Gottesreiches. In der Form dieser ewigen Willensbestimmung geht der Geist Gottes aus Gott hervor, indem er eben bestimmt ist, in die Gemeinde der vollen Gotteserkenntniß einzugehen.

50. Die ethische Beurtheilung der Lebensführung Christi gemäß seinem Berufe fand ihre sachgemäße Fortsetzung in der religiösen Schätzung seines Lebens als der Offenbarung der Liebe Gottes und derjenigen Freiheit, welche als die charakteristische Macht über die Welt Merkmal der Gottheit ist. Diese Betrachtung hat im Wesentlichen den Gesichtspunkt befolgt, welcher in dem königlichen Prophetenthum Christi ausgedrückt ist; nur wich sie von der hergebrachten Auffassung dieses Titels darin ab, daß das gesammte sittliche Handeln Christi als die Darstellung der göttlichen Gnade und Treue in die prophetische Thätigkeit desselben eingerechnet wurde. Es wird darauf ankommen, ob und wie die ethische Beurtheilung des zugleich behaupteten priesterlichen Charakters des Lebens und des Leidens Christi auf eine gleichartige religiöse Verwerthung hinausführen wird. Unter

diesem Titel nämlich stellt auch die alte Dogmatik eine ethische, keine religiöse Betrachtung an, da der priesterliche Charakter Christi durch seinen Gehorsam, dieses menschliche freie Thun ausgefüllt wird. Die Beurtheilung dieses Stoffes unter jenem Titel hält sich auch durchaus auf der Linie der ethischen, in specie der juristischen Werthschätzung und mündet in keine direct religiöse Betrachtung aus. Nur indirect steht die Deutung des priesterlichen Geschäftes Christi unter dem religiösen Gesichtspunkt, sofern Gott es veranstaltet hat und anerkennt; aber die religiöse Geltung für uns gewinnt der Inhalt oder der Erwerb dieses Geschäftes nur dadurch, daß er in die prophetische Thätigkeit aufgenommen und daß demgemäß in der Kirche verkündet wird, wie Christus Gott zur Gnade der Sündenvergebung bestimmt hat. Diese formelle Incongruenz mit der Darstellung des prophetischen Amtes wird nun um so empfindlicher, als die juristische Deutung des priesterlichen Geschäftes in allen Beziehungen gegen das christlich-religiöse Interesse verstößt. Denn das Recht und die Religion sind gemäß der christlichen Erfahrung möglichst entgegengesetzte Maßstäbe des Handelns, und die Voraussetzung, daß in Gott Gerechtigkeit und Gnade in widerstrebenden Richtungen wirken, ist insofern irreligiös, als die Einheit des göttlichen Willens die unverbrüchliche Bedingung alles Vertrauens auf Gott ist. Deshalb ist die Einführung der Grundanschauung Abälard's in die Theologie des Protestantismus seit Töllner ein entschiedener Fortschritt gegen die Orthodoxie. Es wird sich nur fragen, ob der Gedanke des priesterlichen Geschäftes Christi in richtiger und in nothwendiger Weise mit jener religiösen Werthschätzung des Lebens Christi zu verbinden ist. Freilich kommt es dann auf eine vollständige Umarbeitung des Schema an, in welchem Priesterthum und Opfer Christi dargestellt werden. Dazu nöthigt jedoch einerseits der Bestand der biblischen Vorstellungsreihen, welcher ermittelt ist, andererseits der ethische Gesichtspunkt, daß was Christus in irgend einer Weise für Andere geleistet hat, in dem eingeschlossen sein muß, was er hierin für sich geleistet hat.

Unbiblisch also ist die Annahme eines Gegensatzes zwischen Gottes Gnade oder Liebe und seiner Gerechtigkeit, welcher in der Beziehung auf das sündige Menschengeschlecht zu einem Widerspruch führen würde, der durch die Einwirkung Christi gelöst werden soll. Jene Gerechtigkeit der nothwendigen Vergeltung,

welche in dem Satze: fiat iustitia, pereat mundus auszudrücken wäre, ist an sich überhaupt kein religiöser Gedanke, und ist nicht der Sinn der Gerechtigkeit, welche in den Urkunden des Alten und des Neuen Testaments von Gott bezeugt wird. Gottes Gerechtigkeit ist sein in sich normales und zum Heile der Glieder seiner Religionsgemeinde folgerechtes Verfahren, und ist mit der Gnade sachlich identisch (II. S. 102). Zwischen beiden braucht also kein Widerspruch ausgeglichen zu werden. Unbiblisch ist die Annahme, daß irgend eines der alttestamentlichen Opfer, nach deren Analogie der Tod Christi beurtheilt wird, auf die Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade angelegt sei (II. S. 184). Vielmehr stützen sie sich unbedingt auf die Geltung der Gnade Gottes gegen die Bundesgemeinde, und bezeichnen nur positive Bedingungen, welche die Glieder derselben zu erfüllen haben, um die Nähe des gnädigen Gottes zu genießen. Unbiblisch ist die Annahme, daß die Opferhandlung einen Strafact in sich schließe, dem nicht der Schuldige, sondern das seine Stelle vertretende Opfer unterläge. Die Stellvertretung durch Priester und Opfer hat überhaupt keinen exclusiven, sondern inclusiven Sinn. Weil der Priester Gott naht, indem er ihm die Gabe nahe bringt, so stellt er diejenigen vor Gott dar, für welche er handelt; es ist aber nicht gemeint, daß, weil der Priester und das Opfer Gott nahe kommen, die Anderen Gott fern bleiben mögen. Diese Beziehungen gelten auch, wenn Unwissenheitssünde den Anlaß zu Opfern bildet; in diesem Falle erfolgt die Sündenvergebung daraus, daß der Priester mit dem Opfer indirect auch die Sünder in die Nähe Gottes gestellt hat. Unbiblisch endlich ist die Annahme, daß ein Opfer seine Bedeutung direct für Gott habe, und erst unter gewissen anderen Bedingungen auch für Menschen. Vielmehr sind diese beiden Beziehungen eben in dem Opferact verknüpft.

Hinter den ethischen Bedingungen des Verständnisses bleibt die orthodoxe Lehre vom Priesterthum Christi insofern zurück, als sie keine Aufmerksamkeit für den deutlichen Ausdruck seines geschichtlichen Bildes in der Beziehung hat, daß Christus zuerst für sich selbst Priester ist, ehe er es für Andere ist. Diese Thatsache übersieht die hergebrachte Lehrweise, weil sie den Begriff des Priesters überhaupt nur in der abgeleiteten Bedeutung des amtlichen Priesterthums als die Vermittelung Anderer mit Gott versteht. Allein wer in dieser Weise als wirksam gedacht wird,

muß doch in erster Linie für sich Priester sein, d. h. das Recht haben und ausüben, Gott zu nahen (Num. 16, 5). Ist das nun eine vollständige Lehre von Christus, welche kein Wort der Verständigung darüber hat, daß Christus regelmäßig zu Gott betet, und daß er seine religiöse Gemeinschaft mit Gott, welche sich darin bethätigt, auf seine Jünger zu übertragen wünscht? Die Verwerthung dieses Charakterzuges ist durch die dingliche Auffassung seiner Gottheit unterdrückt; während es doch klar ist, daß alle specifische Einwirkung Gottes auf Christus, der gemäß er den Vater offenbart und dessen Werk treibt, an der geistigen Wechselwirkung hängt, welche in dem Gebetverkehr Christi mit Gott als seinem Vater erscheint. Aber mag man diesen Fehler in der Deutung der prophetischen Stellung Christi dahin gestellt sein lassen, weil er in dieser Hinsicht durch die richtige Ergänzung leicht ausgeglichen werden kann, so ist jede Deutung seines priesterlichen Handelns für uns geradezu unvollständig, welche nicht darauf fußt, daß Christus in erster Linie für sich Priester, d. h. Subject eigenthümlicher Religion, oder deutlicher das Subject der vollkommenen eigentlichen Religion ist, mit welcher verglichen keine andere Religion zu dem Ziele der Annäherung an Gott geführt hat. Denn weil erst die Gotteserkenntniß Christi die vollständige und erschöpfende ist, so ist auch er erst fähig gewesen, in der richtigen und zweckmäßigen Weise die in jeder Religion erstrebte Gemeinschaft mit Gott zu üben und die vollständige beseligende Rückwirkung Gottes auf sich zu erfahren. Vergleicht man mit der von Christus eingenommenen Haltung die Methode der alttestamentlichen Opfer, so bleiben dieselben als einzelne Handlungen hinter der Stetigkeit, als ceremonialgesetzliche Handlungen hinter der Geistigkeit seiner Nähe zu Gott zurück, und indem sie nur eine indirecte sachliche Annäherung an Gott ausdrücken, erwirken sie nothwendig für Niemand die persönliche Stellung zu Gott, welche das Lebensgefühl Christi erfüllt (Hebr. 10, 1—4). Eine nähere Analogie zu demselben stellt die religiöse Praxis der Psalmdichter dar, aber doch in einem Ringen, dessen Erfolg nicht in jedem Augenblick sicher ist, der vielmehr im Allgemeinen erst für die Zukunft in Aussicht genommen wird. Dabei waltet noch der Abstand ob, daß die Frömmigkeit der Psalmdichter als solche nicht Gemeinde stiftende Kraft hat, während Christus in der Absicht lebt, seine Gemeinschaft mit Gott auf seine Jünger zu übertragen;

und daß wir überhaupt diese Betrachtungen anstellen können, ist nur möglich, weil diese Absicht an uns Erfolg hat.

Wenn also Christus als Priester vorgestellt werden soll, so ist die Grundform für diese Thätigkeit enthalten in jedem Moment des Bewußtseins, daß er als der Sohn Gottes zu Gott als seinem Vater in der unvergleichlichen Gemeinschaft steht, welche ihm in der Erkenntniß Gottes, in der Ergebung des Willens in Gottes Fügung, in der Sicherheit der begleitenden Gefühlsstimmung gegenwärtig ist. Indem er sich hiezu insbesondere im Gebete sammelt, behauptet er die Nähe Gottes und überführt sich von der Liebe Gottes als dem Grunde seiner Stellung als des Sohnes Gottes (Joh. 15, 10. 11). Allein diese Function verläuft nicht neben seinem Berufsbewußtsein und dem daraus folgenden Handeln, sondern schließt sich nothwendig ebenso zu diesem Umfange seiner Gesammtthätigkeit auf, wie sie zugleich die anregende und stärkende Rückwirkung von daher erfährt. Denn seinen Beruf kennt und übt Christus als das directe Werk Gottes; der Zweck seiner Berufsthätigkeit ist ihm als der eigene Zweck Gottes bekannt; sein Handeln also ist ihm verständlich als ein Dienst gegen Gott, welcher in seiner Art ihn dem Vater ebenso nahe stellt, wie das Beten. Deshalb ist die den Umständen gemäße Folgerung aus der Berufstreue, nämlich die Bereitwilligkeit zu sterben, ebenso ein Grund seiner Ueberzeugung von dem fortdauernden Walten der Liebe Gottes gegen ihn, wie sein Bewußtsein, die Aufträge Gottes überhaupt zu erfüllen (10, 17; 15, 10). Paulus hat einerseits die Vorstellung gebildet, daß der Erfolg seiner eigenen Berufsthätigkeit, die gläubig gewordenen Heiden, ein Opfer für Gott sei, in dessen Ausrichtung er Priesterdienst leistet (Röm. 15, 16), andererseits die Vorstellung, daß die persönliche Heiligung, welche den Leib zum angemessenen Organ des gottgemäßen Geistlebens macht, der jedem Gläubigen zukommende geistige Opferdienst gegen Gott sei (12, 1). Hienach beurtheilt fällt auch die Berufsthätigkeit und die Bewährung der persönlichen Tugend bei Christus unter dem Gesichtspunkt seines priesterlichen Nahens zu Gott.

Unter welchen Bedingungen aber ist es zu verstehen, daß der Berufsgehorsam Christi im Allgemeinen und insbesondere seine Bereitwilligkeit, in Folge der Berufstreue den Tod zu dulden, die Bedeutung des *Priesterdienstes für Andere* in sich schließt?

Allerdings direct beurtheilt Christus nur diese äußerste Erscheinung seines Berufsgehorsams unter dem Gesichtspunkt des Opfers in der Abendmahlsrede, zu welcher die weniger deutlichen Anspielungen bei Johannes (10, 11. 17; 12, 24; 15, 13; 17, 19) nichts Specifisches hinzufügen. Die Einrechnung des activen Gehorsams in das priesterliche Geschäft zu Gunsten der Anderen stützt sich auf keine directe Erklärung im Neuen Testament. Indessen ist doch die Verwerthung des activen Handelns Christi, so daß die Geduld im Leiden und die Bereitwilligkeit zum Tode mit jenem unter den Einen Begriff des verdienstlichen Gehorsams Christi zusammengerechnet werden, der Punkt der hergebrachten dogmatischen Deutung, welcher der Wahrheit am nächsten kommt. Denn nicht das „Widerfahrniß" des Todes Christi bedingt den Opferwerth desselben; sondern die Einwilligung in dieses Verhängniß der Gegner als in eine Fügung Gottes und höchste Probe der Berufstreue macht diesen Lebensausgang bedeutsam für die Anderen. Deshalb wird die Deutung des Opfers Christi im Tode nicht passen, welche ihn unter dem Titel der Genugthuung nur oberflächlich mit dem activen Leben zusammenfaßt, im Grunde aber dem Tode Christi eine verschiedenartige Beziehung beilegt, nämlich die der stellvertretenden Strafe. Ich habe nachgewiesen, wie fremdartig diese Erklärung dem ganzen nachweisbaren Zusammenhang der biblischen Idee des Opfers ist, ferner wie wenig die einzige Aeußerung des Paulus, welche in dieser Richtung liegt (Gal. 3, 13), mit der Idee des Opfers gemein hat, wie genau vielmehr sie mit der apokryphen Beurtheilung des mosaischen Gesetzes durch Paulus zusammenhängt, welche als solche nicht theologisch maßgebend sein kann (II. S. 248). Ich habe nachgewiesen, daß die Behauptung der Nothwendigkeit einer Strafgenugthuung an Gott als Bedingung für die Wirkung seiner Gnade keinen Grund in der biblischen Gottesidee hat; sie stammt vielmehr auf dem Wege des Verstandesschlusses aus dem Grundsatze der hellenischen Religion, daß die Götter die doppelte Vergeltung üben, wozu als Ergänzung die Annahme gehört, daß die ursprüngliche Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen ihren Exponenten an einem Rechtsgesetze habe (§ 32). Es bleibt deshalb hier nur übrig nachzuweisen, daß der Gedanke einer stellvertretenden Strafleistung, wie sie behauptet wird, ebenso wenig zu den Bedingungen des

sittlichen Daseins einer Person paßt, als sie in den Reden Christi auftritt.

Das Todesleiden Christi soll der Verdammungsstrafe äquivalent gewesen sein, welche die ganze Menschheit durch die Sünde auf sich gezogen hat. Zur Bewährung dieses Satzes rechnet man zwar nicht die Uebereinstimmung der Quanta beider Größen, welche nachzuweisen unmöglich ist, aber die Gleichheit der Qualität und des Werthes, sofern Christus mit dem unendlichen Werth seiner Gottheit den unendlichen Unwerth der Sünde aufwägen und die ihn treffenden Uebel als Strafübel sich mit Bewußtsein angeeignet oder die ewige Verdammniß momentan in sich empfunden haben soll. Allerdings ist die letztere Annahme die unumgängliche Bedingung für den Satisfactionswerth der Leiden Christi vor dem Urtheil Gottes. Eine Strafe, die nicht als solche empfunden würde, liegt nicht in dem Gesichtskreis der Theologie, welche den strengsten Begriff rechtlicher Vergeltung als die Ordnung der Welt anerkennt. Nun hat sich aber ergeben, daß der Begriff der Strafe nicht schon vollständig ist, wenn er sich blos nach diesen objectiven Bedingungen der Rechtsordnung richtet, sondern erst dann, wenn mit den Uebeln, welche von der öffentlichen Gewalt in Folge von gesetzwidrigen Handlungen verhängt werden, das Schuldgefühl des Betroffenen zusammentreffen wird (§ 14). Ohne dieses empfindet und beurtheilt Einer die Strafe nicht als solche, sondern vielleicht als ein unangenehmes Zwischenspiel oder auch als ein Unrecht, das ihm geschieht. Die Lehre von der Strafsatisfaction Christi steht nun in einem so directen Verhältniß zu jenem Begriff der Strafe, welcher auf ungenauer Beobachtung beruht, daß schon dadurch die Geltung jener Behauptung hinfällig wird. Denn Christus hat sein Leiden nicht mit Schuldgefühl begleitet, also hat er es nicht als Strafe beurtheilen können, auch nicht als die Strafe, welche er anstatt der Schuldigen, oder um von der Sünde abzuschrecken, über sich ergehen ließ. Wohl kann der Unschuldige, der mit Schuldigen in einer geordneten Gemeinschaft steht, an der Erfahrung von Uebeln theilnehmen, welche die Schuldigen sich als Strafe zugezogen haben. Aber mag der Unschuldige solche übelen Folgen der Schuld Anderer wegen seiner eigenen Unschuld leichter oder schwerer tragen, so kann er, insoweit er überhaupt unschuldig oder gar nicht mitschuldig ist, sie eben nicht als Strafe empfinden. Crell hat gegen

Grotius ganz richtig bemerkt, daß wenn Gott eine Familie oder ein Volk für ein Vergehen des Hauptes heimsucht, und dabei auch unschuldige Kinder leiden läßt, das Uebel für diese afflictio, aber nicht poena sei (I. S. 339). So wie also Christus sich bewußt war, für sich keine Strafe verdient zu haben, indem er seinem Tode als einer Folgerung seiner Berufstreue entgegenging, so kann er die Leiden, welche er in der berufsmäßigen Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit als Folgen ihrer Feindschaft gegen das Gute auf sich zog, auch in der mitleidigen Absicht, durch seinen Tod auf eine Tilgung dieser Schuld hinzuwirken, nicht als Strafe beurtheilt haben.

Obgleich nun diese Theorie über das Leiden Christi aus willkürlichen Voraussetzungen über die ursprüngliche göttliche Weltordnung entsprungen ist, welche eben rechtlicher und hellenisch-religiöser, aber nicht christlicher Art sind, so heftet sich doch nachträglich auch ein religiöses Interesse an den dogmatischen Satz; es fragt sich nur, ob dadurch die Ueberzeugungskraft desselben ergänzt wird. Es liegen in dieser Hinsicht zwei verschiedene Argumente vor. Einmal behaupten von Meyer und Beck (I. S. 626. 630), daß der Strafwerth des Leidens Christi sich abspiegele und bewähre in der gleichartigen Erfahrung der Gläubigen, wenn dieselben mit ihm gekreuzigt werden. Allein diese Gleichartigkeit wird mit Unrecht behauptet. Schon die alten Dogmatiker haben gesehen, daß für die Gläubigen alle Uebel Erziehungsstrafen sind, die zur Läuterung oder Erprobung dienen (§ 9). Oder wenn man die „Kreuzigung" der Gläubigen als innern Vorgang verstehen soll, so ist es die Umwandlung des alten Menschen durch den neuen, welche durch Selbstzucht und Tugendbildung geschieht, innerhalb welcher jeder Schmerz des Absterbens durch die Seligkeit des Auflebens unmittelbar compensirt wird. Diese Erfahrungen sind der einfachen Vergeltungsstrafe durchaus unähnlich. Aber sollen sie nun den Leidenserfahrungen Christi gleichartig sein, so folgt daraus das, was oben festgestellt ist, daß jene für Christus als Mittel der Erprobung seiner Berufstreue und zu nichts Anderem gedient haben. Der andern Form des religiösen Interesses an dem Strafwerth der Leiden Christi hat Philippi Ausdruck gegeben (I. S. 626). Er macht seine Ueberzeugung vom Christenthum davon abhängig, daß Christus durch die Straffatisfaction sich als seinen Bürgen vor dem Zorne und der Strafgerechtigkeit

Gottes bewährt habe; ohne dieses wäre er ebenso gern bei der Religion seiner Väter geblieben. Hiebei fragt sich, woran der Einzelne erkennen kann, daß Christus in der allgemeinen Strafsatisfaction gerade auch für ihn bürgt. Das könnte doch nur festgestellt werden, wenn Christus diejenige Strafe erlitten hätte, welche qualitativ und quantitativ den persönlichen Vergehungen des Einzelnen entspräche. Darauf ist aber die Lehre, für welche Philippi einsteht, gar nicht angelegt. Wie der vorausgesetzte Begriff von der Erbsünde alle besondere Schuld der einzelnen Menschen nivellirt, so ist die Straffatisfaction Christi als Aequivalent der ewigen Verdammniß des ganzen Menschengeschlechtes gar nicht als das Gegengewicht gegen jedes individuelle Schuldgefühl ausgeprägt. Mag man dasselbe noch so sehr zu dem Mitgefühl mit der gemeinsamen Schuld erweitern, so ist die orthodoxe Lehre doch gerade gegen diese Selbstbeurtheilung gleichgiltig. Sie nimmt das Schuldgefühl in erster Linie für die Erbsünde so in Anspruch, daß ein specielles Schuldgefühl daraus nicht hervorgehen kann, weil alle einzelnen Vergehungen nur als nothwendige Folgen der Erbsünde dargestellt werden, und zu deren Schuld nichts hinzufügen. Wie also der Begriff der Erbsünde keine Unterscheidung individueller Sünde zuläßt, so begründet der allgemeine Werth der Strafsatisfaction Christi für die angestammte Sünde keine Gewißheit, daß Christus eine Bürgschaft für die Sünden des bestimmten Einzelnen leistet, welche derselbe von der Erbsünde unterscheidet. Der Abstand dieser beiden Größen kann logisch ebenso wenig ausgefüllt werden, wie die logische Vermittelung zwischen der allgemeinen Gnadenverheißung und ihrer Beziehung auf den Einzelnen im Zusammenhang der lutherischen Lehre nachgewiesen ist (§ 24). Man müßte denn vorher wissen, daß man für seine Person erwählt wäre.

Indessen gäbe es noch einen andern Weg, um dieselbe zu begründen. Ich erinnere zu diesem Zweck an jene auffallende Aufstellung Wessel's (S. 352), welche die Strafsatisfaction Christi auf die Strafquanta aller einzelnen Menschen, der Erwählten wie der Verworfenen distribuirt, und diesen Inhalt dem Bewußtsein Christi zurechnet, indem er für die besonderen Strafen eines Jeden genuggethan haben soll. Es wurde hervorgehoben, daß diese Ansicht der völligen Ignorirung der Erbsünde durch Wessel correlat ist; sie ist aber aus einer viel präciseren Schätzung des individuellen

Schuldgefühls entsprungen, als die Reformatoren ausübten, indem sie auf die möglichste Steigerung desselben bedacht waren. In diesem Interesse eigneten sie sich die Augustinische Lehre von der Erbsünde an; es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß dadurch die individuelle Zurechnung, welche wir für eins der stärksten Motive der christlichen Religion achten müssen, theils beeinträchtigt, theils irregeleitet worden ist. Deshalb ist auch das religiöse Interesse, welches Philippi hier kund giebt, in einer deutlichen Incongruenz zu der Dogmatik, welche er als die „kirchliche" bezeichnet. Wie schade ist es, daß Luther der Aufstellung Wessel's keine Aufmerksamkeit geschenkt und seine Lehre nicht mit ihr aus einander gesetzt hat! Denn daß sie in directem Verhältniß zu der Betonung des individuellen Schuldgefühls steht, dafür bürgt mir die Mittheilung eines Pastors, der sich aus Rücksichten der individuellen Seelsorge dieselbe Ansicht gebildet hatte, ohne von Wessel etwas zu wissen. Soll nämlich das individuelle Schuldgefühl durch den Gedanken der Straffatisfaction Christi compensirt werden, so bleibt nichts übrig als diese Hypothese, daß Christus in seinen Leiden die Strafquanta aller einzelnen Menschen als unterschiedene empfunden hat. Da jedoch die Unmöglichkeit dieser Annahme einleuchtet, indem eine solche Allwissenheit ebenso wenig in der Geschichte Christi nachgewiesen ist, als sie in dem Umfang seines menschlichen Bewußtseins Platz findet, so ist dadurch ein abschließender Grund gegen die Deutung des Leidens Christi als einer ihm bewußten Erfahrung der Strafe an der Stelle aller Menschen gewonnen.

Das Priesterthum also ist ein berechtigter Ausdruck für die Thatsache, daß Christus als das Subject der vollkommenen geistigen Religion in der höchsten bestimmungsmäßigen Gemeinschaft zu Gott gestanden, und dieselbe in allen Lebensmomenten ausgeübt hat, da jeder Act seines Handelns und Redens in seinem Berufe aus seinem religiösen Verhältnisse zu Gott entsprungen ist. Denn indem er die Vereinigung der Menschen durch das Motiv der allgemeinen Liebe als das Reich Gottes dachte, und in der Herbeiführung dieser Vereinigung von Menschen für seine Person die Herrschaft Gottes auszuüben sich bewußt war, so ist diese Anknüpfung seines sittlichen Zieles an den Gedanken von Gott nur möglich durch seine religiöse Praxis in Weltanschauung, Selbstbeurtheilung und Gottesverehrung. Oder die Gewißheit

seiner Berufsaufgabe in der bestimmten Form jetzt nothwendig voraus, daß er seine Selbstbeurtheilung als des Sohnes Gottes immer durch die Ausübung seines religiösen Verhältnisses, oder die Verehrung Gottes als seines Vaters vermittelt. Indem also derselbe Stoff des Lebens Christi, sein Handeln und Reden wie seine Geduld im Leiden unter die beiden Schemata des prophetischen und des priesterlichen Wirkens zu stellen ist, wird die Bedeutung seiner Person als des Trägers der Gottesherrschaft oder des Gründers des Gottesreiches ausgefüllt. Indem sich in jedem Momente seines Lebens an demselben Stoff seine religiöse Qualität als Subject der vollkommenen Religion und seine Berufsbestimmung als Gesandter Gottes bewähren, bezeugt er seine specifische Eigenthümlichkeit für die, welche sich durch seine königliche Prophetie dahin leiten lassen, in dieselbe religiöse Stellung zu Gott einzutreten, um den Zweck des Reiches Gottes als ihre Gesammtaufgabe sich anzueignen. Inwiefern die priesterliche Stellung, welche Christus für seine eigene Person geübt hat, für Andere bedeutsam wird, unterliegt einer spätern Betrachtung.

1) Die specifische Bedeutung der Person Christi in der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung knüpft sich an den Gesammtumfang seines Wirkens, und beruht darauf, daß die christliche Religion einerseits nicht Volksreligion ist, andererseits als die vollkommene und erschöpfende Offenbarung Gottes ihre Beziehung darauf hat, die Menschen in ihrem Verhältniß zu dem überweltlichen geistigen Gott frei und selbständig über der Welt zu machen.

2) Sofern das Handeln und Reden und die Geduld im Leiden, welche das Leben Christi ausfüllen, aus seinem Berufe der Uebung der sittlichen Gottesherrschaft und Verwirklichung des Gottesreiches entspringen und die vollkommene Erfüllung dieses Berufes bis in das bereitwillig und geduldig ertragene Todesleiden bewähren, folgt aus der Stellung jenes Berufszweckes zu dem wesentlichen Willen Gottes, daß Christus als der königliche Prophet die vollständige Offenbarung Gottes, daß er durch das ihn erfüllende Motiv der Liebe und durch die in seiner Selbstbeurtheilung und seiner Geduld geübte Macht über die Welt Gott gleich und daß er der ewige Gegenstand der göttlichen Liebe ist,

als solcher auch der Grund der ewigen Erwählung der Gemeinde des Gottesreiches.

3) Sofern die gesammte Bewährung seiner Berufstreue nicht blos die religiöse Stellung des Sohnes Gottes zu Gott als seinem Vater ausfüllt, sondern stets aus derselben entspringt, bewährt Christus in seinem ganzen Leben seine priesterliche Stellung Gott gegenüber. Wenn also sein Priesterthum auch für Andere als wirksam gedacht werden soll, so kann dieses nur hieraus abgeleitet werden.

Siebentes Capitel.

Die Nothwendigkeit der Sündenvergebung oder Rechtfertigung im Allgemeinen.

51. Die Nothwendigkeit der in der christlichen Religion behaupteten göttlichen Vergebung der Sünden wird in den theologischen Systemen seit der Reformation immer nach den Beziehungen beurtheilt, welche zwischen der Auctorität Gottes einerseits und der Bestimmung der Menschen zur Seligkeit so wie der Bedeutung ihres sittlichen Handelns andererseits angenommen werden. Die historisch-kritische Vorbereitung der in diesem Punkte zu treffenden Entscheidung hat sich auf die aus den Bewegungen des 16. Jahrhunderts entsprungenen Darstellungen des Christenthums zu beschränken, weil die in sich gebrochene Haltung der römisch-katholischen Heilsordnung eine doppelte Beantwortung der Frage darbietet. Ich erinnere daran, daß Thomas (I. S. 93) unter dem Eindruck Paulinischer Aussprüche, nach dem Vorgang Augustin's, von vornherein die **iustificatio** als **transmutatio a statu iniustitiae per remissionem peccatorum** definirt, aber in der Ausführung jenes Begriffes die Vergebung der Schuld als die Vollendung der Gerechtmachung erkennt. Jedoch steht diesem dogmatischen Grundsatze die auch im Katholicismus aufrecht erhaltene religiöse Selbstbeurtheilung des Einzelnen gegenüber, welche alles Verdienst als die Wirkung der göttlichen Gnade erkennt, also die Seligkeit oder die Aufnahme in die Gemeinde der vollendeten Heiligen auf diesen Factor zurückführt, welcher verglichen mit der steten Unvollkommenheit des Handelns im Allgemeinen als die Gnade der Verzeihung bezeichnet wird (I. S. 136). In der ersten Auffassung wird die Sündenvergebung nothwendig gefunden als die Ergänzung der durch Gottes Gnade bestehenden wirk-

lichen Gerechtigkeit, welche eigentlich die Geltung des Menschen vor Gott und seine Seligkeit bestimmt. In der andern Auffassung wird die Sündenvergebung Gottes als der principielle Bestimmungsgrund zur Erreichung der Seligkeit nothwendig gefunden, weil alle wirkliche Gerechtigkeit des Menschen doch unvollkommen und zur Regelung seines Verhältnisses zu Gott ungeeignet, und soweit sie eine Vollkommenheit besitzt, von der Gnade abhängig ist. Hienach ist es erklärlich, daß die Frage nach der Nothwendigkeit der Sündenvergebung innerhalb des katholischen Christenthums keine deutliche Antwort findet, weil man abwechselnd immer von der einen zu der andern Erklärung verwiesen wird.

Diese beiden verschiedenartigen Bestimmungen werden nun in Widerspruch gegen einander versetzt, indem die erstere von dem Socinianismus, die zweite vom orthodoxen Protestantismus angeeignet wird, natürlich nicht ohne daß Modificationen der einen wie der andern deren Auseinandersetzung begleiten. Der Katholicismus nämlich drückt durch jene Abwechselung das Bestreben aus, das Christenthum in einem schwebenden Gleichgewicht zwischen Gesetz und Erlösung zu verstehen und zu verwirklichen. Der orthodoxe Protestantismus ordnet die Bedeutung des Christenthums als Erlösung seiner Bedeutung als Gesetz über; der Socinianismus verfährt umgekehrt. Deshalb gilt in diesem System der Grundsatz, daß der Mensch seine Stellung zu Gott und die Aussicht auf die Seligkeit durch seine Erfüllung des christlichen Gesetzes hat. Demgemäß wird die Sündenvergebung nur als Ersatz der Unvollkommenheit der gesetzlichen Leistungen anerkannt; sie wird in dem Urtheile Gottes formulirt, daß die gute Absicht des Glaubensgehorsams der vollständigen Leistung desselben gleich sei, und daß deshalb die Strafen für die Unterbrechung derselben durch Sünde, welche die Seligkeit hindern würden, nicht vollzogen werden. Freilich wird diese Wirkung durchaus in dem freien Willen Gottes gegründet, den er durch die Verheißung bezeugt hat; allein die Anwendung des erlösenden Willens Gottes wird doch von dem Vorhandensein des activen Glaubensgehorsams gegen das Gesetz abhängig gemacht. Der Sinn der socinianischen Heilsordnung also ist der, daß die Sündenvergebung als billige Beurtheilung des guten Willens der vollständigen Gesetzerfüllung und als Erlaß der Strafen nothwendig ist,

um die Unvollkommenheit des sittlichen Handelns auszugleichen und die Ordnung aufrecht zu erhalten, daß die Seligkeit die Folge des sittlichen Handelns ist. Unter diesen Umständen ist die Sündenvergebung als Accidens des christlichen Lebens begriffen, indem principiell die Stellung des Menschen zu Gott auf die gesetzliche Vollkommenheit oder das Streben nach ihr reducirt wird (I. S. 325). Wenn nun doch in diesem System der im Begriff der Sündenvergebung ausgedrückte religiöse Factor des Christenthums eine ausführliche Begründung findet, nämlich daß man in dieser Lebensordnung gemäß der Verheißung eine übernatürliche Bestimmung erreiche, so sind neuere Auffassungen analoger Art gleichgiltiger hiegegen geworden (II. S. 49). Denn wenn einmal das Christenthum wesentlich als eine ethische Schulweisheit oder eine gesetzliche Lebensweise begriffen wird, so ist es zufällig, wie viel oder wie wenig Aufmerksamkeit man auf die Merkmale seiner Urgestalt hat, in denen es sich als Religion zu erkennen giebt.

Die orthodoxe Dogmatik der Lutheraner und Reformirten begründet die Nothwendigkeit der Sündenvergebung im Allgemeinen nicht anders, als es der Socinianismus thut. Die Sündenvergebung oder Rechtfertigung durch Gottes Gnade erscheint als nothwendig, weil die Erfüllung des Gesetzes im Gnadenstande wie im Sündenstande unvollkommen und deshalb nicht geeignet ist, die Stellung des Menschen zu Gott zu regeln und seine Seligkeit möglich zu machen. Dabei also gilt der Vorbehalt, daß wenn es ein nicht durch Sünde gestörtes oder gehemmtes Handeln gäbe, hievon die Anerkennung durch Gott und die Seligkeit abhängen würde. Aber indem die Sündenvergebung als nothwendig geachtet wird zu dem Zweck, welcher bei obwaltender und nachwirkender Sünde durch sittliches Handeln nicht erreichbar ist, so wird die Unvollkommenheit desselben nicht wie im Socinianismus blos quantitativ, sondern qualitativ beurtheilt. Daraus folgt, daß die Sündenvergebung nicht als das Surrogat der Gesetzerfüllung, sondern als der einzige Maßstab, als das Princip der Geltung der Menschen vor Gott und als der zureichende Grund ihrer Seligkeit anerkannt wird. Was der subjectiven Selbstbeurtheilung zugemuthet wird, daß man bei der Frage nach der Rechtfertigung von aller Selbstthätigkeit im Guten abzusehen und sich nur auf Gottes Gnade zu richten habe, hat sein Correlat an der gemeinsamen evangelischen Lehre, daß

die Seligkeit keiner andern Bedingung unterliegt als die Rechtfertigung. Denn auf diesem Punkte ist keine Abweichung zwischen den beiden evangelischen Confessionen wirksam. Wenn man auch auf reformirter Seite nicht den Anlaß fand, jenen Satz so antithetisch zu formuliren, wie es in der Concordienformel Art. IV. geschah, so unterschied man doch ganz genau zwischen den Sätzen, die Seligkeit sei nur die Wirkung der göttlichen Gnade, und Gott habe zugleich den Weg zur Seligkeit so geordnet, daß man gute Werke seinem Gesetze gemäß übt [1]). Mit nicht minderer Entschiedenheit wird in der lutherischen Lehre festgehalten, daß wo in einem Subject die Rechtfertigung im Glauben zur Seligkeit wirksam ist, zugleich der heilige Geist die Kraft zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes darbietet. Indessen man mag es noch so ernstlich damit meinen, daß die guten Werke nur gleichzeitig mit der Geltung der Rechtfertigung im Glauben daseien, und keine Bedeutung für den Erfolg der Seligkeit, auch nicht den einer Nebenursache haben, so wird die unwillkürliche Verschiebung dieser Combination in ein Causalverhältniß schwer abzuwehren sein, wenn nicht eine Erklärung für die Nothwendigkeit der guten Werke im Leben des Gerechtfertigten aufgestellt wird, welche die verschiedenartige Beziehung derselben möglichst deutlich ausdrückt. Das ist zum Beispiel in der Formel des heiligen Bernhard, welche evangelische Dogmatiker wiederholen: bona opera via regni, non causa regnandi — nicht der Fall. Mag man nicht durch Verdienst, sondern durch Gnade in die Herrscherstellung gelangt sein, muß man aber in dieser gute Werke üben, so

---

1) Calvini Inst. III. 14, 21. Quod praeterea bona fidelium opera scriptura causas esse ostendit, cur illis dominus benefaciat, stat inconcussum, effectum nostrae salutis in dei patris dilectione situm esse, materiam in filii obedientia, instrumentum in spiritus illuminatione. Istis nihil obstat, quominus opera dominus tanquam causas inferiores amplectatur, sed unde id? nempe quos sua misericordia aeternae vitae hereditati destinavit, eos ordinaria sua dispensatione per opera bona inducit in eius possessionem. Quod in ordine dispensationis praecedit, posterioris causam nominat. — Conf. Helv. post. 16. Nos sentimus per opera bona nos servari, illaque ad salutem ita esse necessaria, ut absque illis nemo unquam sit servatus. Gratia enim soliusque Christi beneficio servamur; opera necessario ex fide progignuntur. Ac improprie his salus attribuitur, quae propriissime adscribitur gratiae.

sind dieselben kaum etwas Anderes als Bedingungen, also Nebenursachen, damit man sich in seiner Herrschaft erhalte. Die Betrachtung drängt sich so unwiderstehlich auf, daß es für die correcte Gestaltung der Lehre sehr darauf ankommt, wie die evangelischen Confessionen die Nothwendigkeit der guten Werke im christlichen Leben motiviren.

Dieses geschieht in zwei Paaren von Gründen. Einmal gilt die Nothwendigkeit, weil Gott die guten Werke vorschreibt, und weil sie als Zeugnisse des heiligen Geistes aus dem richtigen und lebendigen Glauben folgen. Ferner ergeben sich die guten Werke aus der Zweckbeziehung auf die Ehre Gottes, insbesondere um die Dankbarkeit für die Rechtfertigung zu bewähren, und aus der Zweckbeziehung auf die subjective Gewißheit des Heiles[1]). Indessen diese Fülle der Gründe, welche keiner der Theologen auf einander zu reduciren unternommen hat, verräth eine Unsicherheit der Erkenntniß. Wenn man nämlich fragt, warum Gott, der die Seligkeit an die Rechtfertigung durch den Glauben knüpft, gute Werke vorschreibt und durch dieselben geehrt sein will, so kann die Willkür dieser Verfügung nicht verhehlt werden. Keine andere Antwort erfolgt auch auf die Fragen, aus welchem Grunde der heilige Geist mit der Rechtfertigung zusammentrifft, da doch dieselbe durch ihn nicht vermittelt wird, und wie der Glaube, der in der Rechtfertigung lediglich die Empfänglichkeit für die göttliche Gnade ist, zugleich eine wirkende Kraft in der Richtung auf die Menschen sein wird. Endlich ist es nicht durchaus evident, daß die guten Werke für jeden Gläubigen als Erkenntnißgrund seiner Rechtfertigung dienen sollen. Dieser Satz beruht darauf, daß Beides Wirkungen der göttlichen Gnade sind. Allein hier fragt sich wieder, was die Rechtfertigung und die guten Werke auch unter diesem Gesichtspunkte mit einander gemein haben. Wenn nur die Rechtfertigung im Glauben zum ewigen Leben gereicht, nicht aber die guten Werke, wie kann man an diesen, sofern sie Gnadenwirkungen Gottes sind, eine Gewißheit der Rechtfertigung und des ewigen Lebens gewinnen? Dazu kommt noch Folgendes. Im Bewußtsein der Rechtfertigung ist ausgedrückt, daß von den guten Werken, als einem Maßstabe unserer Geltung

1) Apol. C. A. III. 68. 155. Form. Conc. 4. Helv. post. 16. Catech. Pal. 86.

vor Gott, wegen ihrer steten Unvollkommenheit abgesehen werden soll (S. 156). Aber nun soll man in dem Falle der Schwachheit des Rechtfertigungsglaubens daran, daß gute Werke überhaupt in einem Maße vorhanden sind, die Authentie des Bewußtseins der Rechtfertigung erreichen. Wird der Mensch zwischen diesen entgegengesetzten Beurtheilungen seines sittlichen Thuns, welche er gleichzeitig üben soll, wirklich zu der Ruhe gelangen, die ihm durch die Rechtfertigung verbürgt werden soll? Schneckenburger wenigstens hat behauptet, daß diese Zumuthung einem Lutheraner unerträglich sei. Allein Schneckenburger irrt sich, indem er meint, daß jener Satz dem Bekenntniß und der Dogmatik der Lutheraner fremd sei[1]). Nur insofern hat er recht gesehen, als die Beobachtung des Rechtfertigungsstandes an dem gleichzeitigen sittlichen Streben in der religiösen Praxis der Lutheraner vor Spener sich nicht wirksam zeigt. Sonst konnte auch dieser nicht diesen Grundsatz als etwas Neues und Entscheidendes geltend machen. Hingegen wird diese Selbstbeobachtung in dem reformirten Lebenszusammenhang theils durch den Gedanken der perseverantia gratiae gefordert, theils durch das Gegengewicht des Gedankens der Erwählung erträglich gemacht.

Im Gebiete des Lutherthums ist diese Selbstbeobachtung, seitdem sie von Spener empfohlen worden ist, zur Quelle einer weitgreifenden Veränderung des religiösen Lebens und zugleich zum Anlaß einer bedenklichen Begriffsverschiebung in der Lehre von der Rechtfertigung geworden. Einerseits hat Spener's Grundsatz zur Aufklärung, d. h. dahin geführt, daß man sich den Umweg über die Rechtfertigung durch Christus ersparte, und sich Gott gegenüber darauf verließ, daß man überhaupt gute Werke übte (I. S. 360. 372). Andererseits hat man in den Gruppen des Heiligungspietismus den gesteigerten Eifer um gute Werke und insbesondere die asketische Abwendung vom Weltleben ursprünglich ohne allen Zweifel in dem Sinne sich abgewonnen, um

1) Comparat. Dogmatik I. S. 42. Vgl. Apol. C. A. III. 155. 229. S. o. S. 136. 137. Ferner Quenstedt P. IV. cap. 9. thes. 8. not. 2: Per bona opera iustificatio nostra quoad nos a posteriori confirmatur. Hollatz P. III. sect 2. cap. 7. qu. 22: Quicunque legem divinam, quantum in hac vitae infirmitate fieri potest, sincere servat, is fidei suae certus est.

sich an diesem Merkmal des Gnadenstandes der Rechtfertigung durch Christus zu versichern. Aber diese Heiligung wird direct nicht als Wirkung der göttlichen Gnade, sondern als Object eigener Anstrengung wahrgenommen und zugleich als der letzte Heilszweck Gottes gedacht. Entweder wird nun die Thätigkeit, welche dem Gläubigen als Erkenntnißgrund seiner Rechtfertigung dienen sollte, in gleicher Bedeutung auch Gott untergeschoben, oder die Hochschätzung der Heiligung hat die Aufmerksamkeit auf die Rechtfertigung zurückgedrängt, oder beides ist mit einander eingetreten. Dieses Resultat erscheint in theologischer Deutlichkeit in der Bengel'schen Schule. Indem ich auf die Darstellung der Auffassungen von Oetinger, Menken, von Meyer, Beck (I. S. 608 ff. 623 ff.) verweise, bezeichne ich als die ihnen gemeinsame Deutung der Erlösung, daß dieselbe in der Mittheilung der positiven Kraft sittlichen, unsündlichen Lebens bestehe, und als ihre Ansicht von der Rechtfertigung, daß sie die Anerkennung des effectiven Glaubensgehorsams durch Gott sei, in dem Sinne einer wirklichen, wenn auch der Ergänzung bedürftigen Werthgröße. Die Uebereinstimmung dieser Schule mit dem arminianischen Vorbilde, die bei Beck sich bis zur Annäherung an die katholische Lehre steigert, ist geschichtlich im letzten Grunde daraus zu erklären, daß die reformatorische Lehrweise das Verhältniß zwischen der Rechtfertigung und den guten Werken nicht mit Präcision festgestellt hat. Unter dem Einfluß des Heiligungspietismus steht aber auch die Schleiermacher'sche Formel, die von Nitzsch und Martensen wiederholt wird, daß Rechtfertigung und Bekehrung die zu unterscheidenden Beziehungen innerhalb der Wiedergeburt seien (I. S. 531. 550). Diese Auffassung kann möglicher Weise blos das zeitliche Zusammensein beider im Sinne der Reformatoren ausdrücken, wie es Schweizer [1]) gewendet hat; bei Schleiermacher aber drückt die Formel wirklich die Abhängigkeit der Rechtfertigung von der Bekehrung aus. Immer aber wird von hier aus die Vorstellung begünstigt, als beziehe sich die Rechtfertigung darauf, die Heiligung möglich zu machen und sicher zu stellen, was die erklärte Tendenz der katholischen Lehre von der Gerechtmachung ist.

Die Verschiebung des Rechtfertigungsbegriffs in der Bengel'schen und der Schleiermacher'schen Schule ist der äußerste

---

1) Christliche Glaubenslehre II. 2. S. 135.

Fehler, welcher durch die Unklarheit der reformatorischen Aufstellungen über die Nothwendigkeit der guten Werke herbeigeführt worden ist. Ehe man so weit geht, liegt eine andere Verschiebung in der Lehrpraxis nahe. Kaum irgendwo nämlich findet man auch in der bekenntnißtreusten Predigt ein volles Einverständniß mit der Concordienformel in dem Satze, daß die Seligkeit nur durch den Glauben bedingt ist. Vielmehr wird zur Ablehnung des Antinomismus die Leistung der guten Werke als Bedingung der Seligkeit gestellt; d. h. dieselben werden als Nebenursachen anerkannt. Diese im populären Gebrauche übliche Verknüpfung empfängt nun eine eigenthümlich scharfe Beleuchtung durch Kant's Auffassung des Problems der Sündenvergebung (I. S. 456). Derselbe weist nämlich darauf hin, die Hoffnung der Seligkeit werde an die zwei Bedingungen geknüpft, daß die Uebertretungen vor dem göttlichen Richter ungeschehen gemacht werden, und daß man in einem neuen der Pflicht gemäßen Leben wandelt. Beide Bedingungen würden nothwendig zusammengehören, und die Probe darauf suche man daran zu machen, daß man das Eine von dem Andern ableitet. Die beiden möglichen Combinationen führen aber Kant zu einer Antinomie der Vernunft, d. h. zu dem Widerspruch zwischen dem orthodoxen und dem rationalistischen Schema. Denn einmal erscheint die Sündenvergebung als die nothwendige Voraussetzung des guten Wandels, das anderemal kann man die von einem Andern geleistete Straffatisfaction zur Sündenvergebung nicht auf sich anwenden, wenn man sich nicht einem gebesserten Lebenswandel hingiebt. Dieser Widerspruch ist theoretisch nicht so unlösbar, wie Kant meint; und deshalb ist die praktische Entscheidung für den zweiten Fall, nämlich daß die Sündenvergebung von der Besserung abhange, nicht so unumgänglich, wie er es darstellt. Denn man mag ja im Leben mit demjenigen anfangen, was wir thun sollen, — was die Formel aller Erziehung ist; darum wird die später aufgefaßte Gewißheit göttlicher Sündenvergebung nicht nothwendig die Wirkung der eigenen Selbstthätigkeit sein. Sie kann vielmehr sehr wohl als die Einsicht in den maßgebenden Grund und als die Bedingung des nur relativen Werthes der eigenen Selbstthätigkeit aufgefaßt werden. Indessen kehrt dann immer die Frage wieder, wodurch es bewiesen wird, daß die Sündenvergebung als der wesentliche Grund die sittliche Selbstthätigkeit möglich macht, und anderer-

seits, wie die guten Werke etwas hinzufügen können, wenn die Sündenvergebung als der zureichende Grund des ewigen Lebens von Gott aus feststeht. Denn man sollte doch meinen, wenn die Rechtfertigung oder Sündenvergebung ihre specifische Wirkung an der Fähigkeit des neuen Lebenswandels hat, so ist die katholische, beziehungsweise die pietistische Deutung jenes Begriffs auf die Gerechtmachung oder auf die reelle Entsündigung angezeigt. Andererseits, wenn man kein rechtes Zutrauen zu dem Satze hat, daß das ewige Leben oder die Seligkeit mit der Rechtfertigung unter den im Protestantismus gesetzten Bedingungen zusammenfällt, so ist die Forderung guter Werke als der Nebenursachen der Seligkeit gar nicht anders verständlich, als unter der stillen Mitwirkung des Begriffes Verdienst.

Wenn hingegen der reformatorische Gedanke von der Rechtfertigung oder Sündenvergebung streng aufrecht erhalten wird, und wenn seine Nothwendigkeit aus der Vergleichung mit den guten Werken erkannt werden soll, so ergiebt sich nichts mehr und nichts weniger als die Formel, daß die Sündenvergebung Gottes zum Heile (ewigen Leben, Seligkeit) der Gläubigen deshalb nothwendig ist, weil die Werke wegen ihrer Unvollkommenheit zu diesem Zwecke unzureichend sind. Diese Verbindung ist im Beginne der Reformation das praktisch wichtigste Argument, um eine dem vulgären Katholicismus entgegengesetzte religiöse Selbstbeurtheilung zu eröffnen; aber in dem Satze liegt nichts weniger vor, als ein positiver Beweis von erschöpfendem Umfang. Die Behauptung nämlich, daß die Rechtfertigung zum ewigen Leben nothwendig sei, ist in diesem Zusammenhange nur die Kehrseite des verneinenden Urtheils, daß die guten Werke nicht zum ewigen Leben gereichen, weil sie unter der Voraussetzung, daß auch der Gläubige noch relativ Sünder ist, immer unvollkommen sind. Dabei ist der Grundsatz vorbehalten, daß wenn gute Werke in vollkommenem Maße geleistet würden, sie das ewige Leben nach dem Rechtsanspruch an Gott erreichen würden. Dieser Grundsatz der als ursprünglich vorausgesetzten Weltordnung hat den Sinn, daß das Verhältniß der Menschen zu Gott, welches in dem christlichen Begriff der Religion ausgedrückt ist, eigentlich ein Rechtsverhältniß sei (§ 33). Allein diese Behauptung wird nicht erst thatsächlich durch die allgemeine Sünde als ungiltig erwiesen, sondern es ist schon begrifflich ein Widersinn, die nothwendige Abhängigkeit des

Menschen von Gott in Hinsicht seiner Bestimmung zugleich als ein Verhältniß gegenseitiger Rechte zu denken. Wenn also auch nur thatsächlich die Rechtfertigung im Glauben und nicht gute Werke nach Rechtsanspruch zum ewigen Leben führen, so hat der Beweis jener Combination aus der Ungiltigkeit dieser den allgemeinern Sinn, daß die höchste Bestimmung des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott aus einer religiösen Verhältnißsetzung durch Gott entspringt, weil sie nicht aus der rechtlichen Gegenseitigkeit zwischen beiden hervorgehen kann. Dies aber ist entweder eine Tautologie, oder diese Sätze stehen in umgekehrter Abfolge. Also muß der positive Beweis, daß die Rechtfertigung oder Sündenvergebung zum ewigen Leben führt, mit anderen Mitteln geführt werden, als mit der bloßen Verneinung der Methode, welche der vulgäre Katholicismus darbot, und in welcher sich Luther vergeblich versucht hatte, weil sie im Grunde widersinnig war. Erst durch einen ganz neu anzulegenden Beweis für jene Combination wird ihre volle Widerlegung auch die socinianische Ansicht finden, daß die Sündenvergebung blos zum Surrogat des activen Glaubensgehorsams diene, welcher seinerseits in dem freien Entschlusse des Menschen wurzelt. Unter keinen Umständen aber kann der positive Beweis der Nothwendigkeit der Sündenvergebung aus deren Zweckbeziehung auf die Heiligung oder die guten Werke abgeleitet werden, welche zwar in der katholischen Lehre von der Gerechtmachung als der Zweck derselben in Betracht kommen, niemals aber in der evangelischen Lehre von der Gerechtsprechung. Ob nicht dieselbe auch in ihrer evangelischen Fassung als eine Bedingung für die guten Werke und ihre richtige Ausübung zu begreifen ist, soll hiemit nicht abgeschnitten werden. Aber das directe Mittel zu jenem Zwecke ist sie in der evangelischen Deutung so gewiß nicht, als diese sich von der katholischen unterscheiden soll.

52. Warum aber kostet es solche Umschweife, die Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf das ewige Leben überhaupt als Thema festzustellen? Nicht nur ist diese Combination durch paulinische Aussprüche (Röm. 5, 17. 18) so nahe gelegt, sondern sie wird von der gesammten Reformation verkündet. Wie oft und stark hat es Luther betont, daß mit der Recht-

fertigung Leben und Seligkeit unmittelbar verbunden sind[1])! Warum hat diese Verbindung nicht die Evidenz behauptet, welche ihr die herrschende Stellung in der Theologie sichern mußte? Ich erkenne in der entgegengesetzten Thatsache, nämlich daß man eher jede andere Antwort über die Zweckbeziehung der Rechtfertigung empfängt, als diese, ein eigenthümliches Zeichen unsicherer Ueberlieferung. Und diese Unsicherheit reicht wenigstens auf dem Boden des Lutherthums ziemlich weit zurück. Allerdings die Concordienformel bezeugt die Verbindung zwischen Rechtfertigung im Glauben und ewigem Leben ebenso wie Luther's Katechismus, und die Apologie der Augustana[2]); aber in der Augsburgischen Confession wird sie ebenso vergeblich gesucht wie in Luther's Schmalkaldischen Artikeln. Ferner tritt sie zwar bei Chemnitz und Hutter auf; allein die folgenden Dogmatiker, welche theils keinen Sinn für Zweckverbindungen haben, theils die Behandlung der Rechtfertigungslehre in das Schema der Antithese gegen die römische Darstellung einzwängen, bringen die Aussicht auf das ewige Leben nur unter den **effecta iustificationis**, also an einem besondern Ort, und ohne specifische Unterscheidung von anderen Wirkungen, namentlich der Heiligung (activ sittlichen Erneuerung) zur Geltung[3]). Somit hat die Verbindung zwischen Rechtfertigung und ewigem Leben in der lutherischen Ueberlieferung gar nicht das entscheidende Gewicht besessen, um die fortwährende Versuchung abzuwehren, die Rechtfertigung auf den Zweck der Heiligung oder des guten Wandels zu beziehen. Dazu kommt, daß die Dogmatiker sich begnügten, die Wirkungen der Rechtfertigung, welche man nach Maßgabe biblischer Stellen erkannte, einfach aufzuzählen, ohne ihre Bedeutung und ihr gegenseitiges Verhältniß zu erwägen. Haben denn der Friede des Gewissens mit Gott, der freie Zugang zu Gott, die Kindschaft Gottes, die Hoffnung des ewigen Lebens nichts mit einander gemein, oder sind es Begriffe, welche gar keiner Erklärung bedürfen? Es ist nachgewiesen worden, daß eine Gruppe reformirter Theologen die

---

1) Köstlin II. S. 461.

2) Vgl. oben S. 67. Ferner Apol. C. A. III. 11. 75. 176. 199. 226. Catech. min. V: Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.

3) Vgl. I. S. 276. 292. Oben S. 72.

Rechtfertigung in die Sündenvergebung und die Zuerkennung des ewigen Lebens oder die Adoption zerlegt haben (S. 74); damit war die engste Verbindung der Beziehungen anerkannt, welche auch in reformirten Symbolen bezeugt ist. Nichts desto weniger ist dadurch keine günstigere Lage der Untersuchung herbeigeführt worden. Und wenn Schleiermacher sich jene reformirte Distinction im Rechtfertigungsbegriff angeeignet hat, so ist ihm der volle Sinn derselben dennoch verborgen geblieben, da er die Gotteskindschaft als die Gewähr nicht des ewigen Lebens, sondern der Heiligung auffaßt.

Aus welchem Grunde aber kann es erklärt werden, daß das Verständniß der bezeichneten Zweckbeziehung der Rechtfertigung so verkümmert ist, daß die ganz apokryphe Combination derselben mit der Heiligung sich so vorherrschend aufdrängte, ohne daß dieselbe doch je zur Klarheit gekommen wäre? Meines Erachtens ist daran schuld die Fixirung des Begriffs des ewigen Lebens in dem Jenseits, oder die Ausscheidung dieses Gedankens aus allen Beziehungen gegenwärtiger Erfahrung. Unter dieser Bedingung hat zwar Luther die Sache nicht aufgefaßt, jedoch hat er ihr auch nicht die theoretische Aufmerksamkeit gewidmet, welche sie erforderte. Aber schon Melanchthon und Calvin haben überhaupt nicht die Frische der Anschauung für den bezeichneten Zusammenhang aufzuwenden vermocht, ohne welche eine richtige theoretische Darstellung gar nicht unternommen werden konnte. Wenn mit der Rechtfertigung im Glauben die Hoffnung oder, wie es in calvinistischen Kreisen heißt, das Anrecht auf das ewige Leben verbunden ist, so war dieses Gut selbst außer Beziehung zur gegenwärtig möglichen Erfahrung gesetzt, und seine Bedeutung in den Schatten gestellt. Dazu wirkte weiterhin die von Augustin (I. S. 117) abstammende eigentlich katholische Deutung des ewigen Lebens, welche in beiden Confessionen fortdauert, nämlich daß es im Schauen Gottes und in keiner andern Beziehung bestehe. Hat nämlich der Gott, wie er nach neuplatonischer Vorstellung gemeint ist, keine Relation auf die Welt, so hat auch das an seine Erkenntniß geknüpfte ewige Leben keine Relation zur Welt und zum menschlichen Gemeinleben und konnte auch in keine Combination mit dem Umkreis gegenwärtiger Erfahrungen versetzt werden. Oder sofern es geschah, drängte sich entweder die Bedeutung der guten Werke als Nebenursachen des ewigen Lebens hervor,

oder man kam in beiden Confessionen folgerecht zu der Methode der Mystik zurück, in welcher die katholische Frömmigkeit die Vereinigung mit Gott, welche Trennung von der Welt ist, schon jetzt vorwegnimmt. Indessen wenn die Religion nicht blos Glaube an Gott, sondern zugleich immer auch Weltanschauung ist, so muß der christliche Gedanke des ewigen Lebens mit der Vollendung der Gottesgemeinschaft auch die specifische Stellung des Menschen zur Welt in sich schließen. Wenn unsere Reformation wirklich Epoche macht, so wird sie auch die Elemente eines andern Begriffs von ewigem Leben oder Seligkeit mit sich führen, als auf den vorhergehenden Stufen der Geschichte des Christenthums aufgefaßt ist. Die griechische Kirche hat in der *ἀφθαρσία* blos die Vorstellung der hellenischen Mysterienculte von der Seligkeit fortgesetzt. Die lateinische Kirche hat in der Erkenntniß oder dem Schauen Gottes nur das Streben der neuplatonischen Philosophie bestätigt. Hat die Reformation keine bessere christlichere Vorstellung von ewigem Leben und Seligkeit mit sich geführt, so sind die Mystiker in den evangelischen Kirchen, welche auf die katholische Ansicht zurückgreifen, außer Schuld.

Aber wenn man sich am Neuen Testament orientirt, so ist neben dem Schauen Gottes (Hebr. 12, 14) auch noch die Ausübung einer Königsherrschaft (Röm. 5, 17; 1 Kor. 4, 8; Kol. 3, 3. 4; Jak. 2, 5; Hebr. 12, 28) als Inhalt des ewigen Lebens gedacht. Es ist um so beachtenswerther, wie Faustus Socinus diesem Gedanken Ausdruck gegeben hat, als er in seinem System keine weitere Anwendung davon macht. Weil nämlich das göttliche Wesen sein Hauptmerkmal am dominium absolutum hat, und weil das göttliche Ebenbild im Menschen auf die Herrschaft über die irdischen Dinge bezogen wird, so folgert er, daß die Vollendung desselben im jenseitigen Leben in der vollständigsten Herrschaft über die widrigen Mächte in der Welt bestehen werde[1]). Indessen dieses Attribut als die Folge der Rechtfertigung hat Luther schon für die Gegenwart des christlichen Lebens in Anspruch genommen: Christianus homo omnium do-

---

1) Praelectiones theol. cap. III. (B. F. P. I. p. 539): Imago divina, quam in altero seculo habituri sumus, in eo constituta est, quod omnibus inimicis nostris et morti ipsi atque infero plenissime dominabimur, nec aliquid in deo praestantius est, quam cunctarum rerum dominatus atque imperium.

minus est liberrimus, nulli subiectus. In der Schrift von der christlichen Freiheit schlägt der Dreiklang von iustitia, vita, salus so mächtig durch, daß man nicht blos den Eindruck ihrer nothwendigen Zusammengehörigkeit, sondern fast den ihrer Identität empfängt. Denn des Lebens und des Heiles in der Gemeinschaft mit Christus und in Folge der Rechtfertigung im Glauben ist sich Luther so vollständig bewußt, daß ihm die ganze Gegenwart von der Sicherheit vor dem Tode und der Hölle erfüllt ist. Aber nicht blos dieses negative Verhältniß bietet sich dar, sondern „wie das Königthum Christi im Gläubigen nachgebildet ist, hat derselbe die geistige Macht, welche in der Mitte der Feinde herrscht und kräftig ist in Mitten der Bedrängnisse. Denn indem die Kraft in der Schwachheit ihre vollendete Probe findet, erwirbt man in allen Fällen das Heil, so daß Leiden und Tod gezwungen werden, uns zu dienen und zum Heile mitzuwirken. Das ist die unschätzbare Macht und Freiheit der Christen" (I. S. 182). Das Einzige, was an dieser Darstellung auszusetzen ist, ist die Verknüpfung der Aeußerungen des Priesterthums in der christlichen Freiheit mit diesen Aeußerungen des Königthums. Luther hat im Anschluß an 1 Petr. 2, 9 das Attribut des Königthums vor dem des Priesterthums entwickelt, offenbar unter dem Eindruck der Wortfolge *βασίλειον ἱεράτευμα*, obgleich er diese Verbindung in sacerdotium regale et regnum sacerdotale auflöst. Er macht nun den Uebergang zum Priesterthum der Christen so: Nec solum reges omnium liberrimi, sed sacerdotes quoque sumus in aeternum, quod longe regno excellentius; per sacerdotium enim digni sumus coram deo apparere etc. Er durfte aber diesen Vorrang dadurch erproben, daß jene geistige Herrschaft über die Welt der in der Rechtfertigung gewonnenen ungehinderten Gemeinschaft mit Gott auch causal untergeordnet werden muß. Denn wenn die Herrschaft über alle Uebel eine Folge der Rechtfertigung im Glauben ist, so ist die Verleihung des Priesterrechtes und die Rechtfertigung identisch. Luther hat sich dieses dadurch verborgen, daß er den Grundbegriff des Priesterthums, das Recht vor Gott zu erscheinen, nur als die Voraussetzung der Fürbitte für Andere und des Auftrages der Belehrung über die göttlichen Dinge erwähnt. Hiebei hat er, wie auch sonst, der Unklarheit nachgegeben, daß es bei dem allgemeinen Priesterthum auf die Nachbildung des amtlichen Priesterthums in jedem Einzelnen an-

komme, was doch nicht der Fall sein kann. Im Priesterthum als gemeinsamem Attribut der Gläubigen liegt alles Gewicht darauf, daß jeder ohne Vermittelung eines Andern außer Christus in der Nähe oder in der Gemeinschaft mit Gott steht; daß man dieselbe in der Fürbitte für Andere wirksam macht, ist nur als entferntere Folge zu verstehen.

Die Frage nach der Nothwendigkeit der Rechtfertigung oder Sündenvergebung kann nur aus dem Begriff des ewigen Lebens als der directen Zweckbeziehung jener göttlichen Wirkung gelöst werden. Wenn aber jener Begriff blos auf Zustände des jenseitigen Lebens angewendet wird, so liegt sein Inhalt auch jenseits aller Erfahrung, und kann keine Erkenntniß begründen, welche von wissenschaftlicher Art wäre. Hoffnungen und Ahnungen von der stärksten subjectiven Gewißheit sind darum nicht deutlicher und enthalten in sich keine Gewähr der Vollständigkeit dessen, was man hofft und ahnt. Deutlichkeit und Vollständigkeit der Vorstellung aber sind die Bedingungen für das Begreifen, d. h. für die Erkenntniß des nothwendigen Zusammenhanges der Sache in sich und mit den gegebenen Voraussetzungen. Also das evangelische Bekenntniß, daß die Rechtfertigung im Glauben die Gewißheit des ewigen Lebens begründet oder mit sich führt, ist theologisch unbrauchbar, so lange nicht diese Zweckbeziehung in der gegenwärtig möglichen Erfahrung nachgewiesen wird. Allerdings ist die überwiegende Stimmung der Schriftsteller des Neuen Testaments ebenso darauf gerichtet, das ewige Leben in der Form der Hoffnung in das Jenseits zu verlegen, wie sie den Begriff des göttlichen Reiches auf die Stufe seiner Vollendung beschränken (II. S. 295). Aber das Element des zukünftigen Lebens wird von ihnen ebenso deutlich in der gegenwärtigen Erfahrung von Freude, Seligkeit, Gefühl der Erhabenheit nachgewiesen (Jak. 1, 9—12; 1 Petr. 1, 5—9; Hebr. 6, 5; vgl. für Paulus den Gebrauch von καυχᾶσθαι, II. S. 343), als Paulus die Freude im heiligen Geiste in den gegenwärtigen Bestand des Reiches Gottes einrechnet (Röm. 14, 17). Aber Paulus spricht auch die Gegenwart des specifischen Lebens in Folge der Rechtfertigung so bestimmt aus, als diese Verbindung folgerecht ist. „Wenn Christus in euch ist, so ist zwar der Leib todt wegen der Sünde, der Geist aber Leben wegen der Gerechtigkeit“, d. h. Rechtfertigung in Christus (Röm. 8, 10). Damit kommen die Johanneischen Sätze

überein (1 Joh. 3, 14. 15; 5, 11—13), welche freilich keine specielle Vermittelung des Resultates angeben, deshalb aber auch keine Abweichung von Paulus in dieser Hinsicht ausdrücken.

Die religiöse Bedeutung des „Lebens“ auf den beiden Stufen der biblischen Religion richtet sich nach dem eigenthümlichen Werthe desselben Attributes für Gott. Der lebendige Gott ist der umfassende Ausdruck für die Entgegensetzung der richtigen Religion gegen die Naturreligionen, in welchen sinnliche Darstellungen der Götter, todte Götzen, möglich sind, weil das göttliche Wesen nicht der Natur entgegengesetzt wird. Also der lebendige Gott ist der geistige sich selbst bestimmende Wille, welcher seiner Zwecke und seiner Creaturen mächtig ist, und deshalb von ihnen allen unterschieden werden muß. Das Leben als der religiöse Zweck der Verehrer Gottes ist demnach gedacht als die Zweckgemäßheit des Daseins, welches dadurch erreicht wird, daß man unter den von Gott angeordneten Bedingungen von ihm abhängig ist oder die Richtung auf ihn innehält. Die Bedingungen sind in der positiven Offenbarung enthalten. Denn, was die Religion des Alten Testaments betrifft, so hält sie die allgemeine antike Voraussetzung fest, daß die unberufene Annäherung an Gott zur Lebensvernichtung führt; man muß also berufen sein, oder die wörtliche Gnadenversicherung Gottes haben, beziehungsweise sich nach den Gesetzen des Opfers richten, um das Leben in der Nähe Gottes zu erhalten (II. S. 201). Auf der Stufe des Christenthums knüpft sich die Gewißheit des Lebens an die Ordnung der Offenbarung, d. h. an die Anerkennung und Aneignung des durch den Sohn Gottes vertretenen Zweckes. In der hebräischen Religion herrscht die Erwartung, daß das Leben in der Nähe oder unter dem specifischen Schutze Gottes für das erwählte Volk das politische und wirthschaftliche Wohlsein, für dessen einzelne Glieder die Uebereinstimmung von Glück und Würdigkeit in sich schließe; alle Lebenshemmungen durch irreligiöse Gegner werden deshalb von den Psalmisten als Verlust an dem ihnen gebührenden Leben empfunden. Hingegen culminirt der geistige Charakter der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung darin, daß die Beziehungen, welche in den Umfang der sinnlichen Selbsterhaltung fallen, nicht als nothwendig zu der Bestimmung des „Lebens“ gerechnet werden. „Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren, und wer es wegen des Evangeliums verliert, wird es er-

halten" (Mc. 8, 35). Auch die politische Integrität der christlichen Gemeinde gehört nicht zu den Bedingungen des durch Gott gewährleisteten Lebens; im Gegentheil werden die Verfolgungen, die Bedrohungen des gesellschaftlichen ebenso wie die des individuellen Lebensbestandes als Gegenstände der Freude beurtheilt (Mt. 5, 11. 12; Jak. 1, 2; 1 Petr. 1, 6; Hebr. 10, 34; 1 Thess. 1, 6; Röm. 5, 3).

An diesen Gegensätzen gegen die gewöhnlichen Lebensansprüche giebt sich zu erkennen, daß das Leben in der Gemeinschaft mit Gott, im Frieden mit Gott, im Schutze Gottes religiös gar nicht aufgefaßt werden kann, wenn nicht zugleich die Relation desselben auf die Welt in Betracht kommt. So wie die Verehrer Gottes in der christlichen Religion den Schöpfer und Herrn der Welt als ihren Vater kennen, jedoch in ihrer gegebenen individuellen Bestimmtheit, namentlich aber in ihrer sinnlichen Ausstattung sich als Theile der Welt beurtheilen, so ist zu erwarten, daß ein positiver Maßstab aufgestellt ist, dem gemäß das Leben mit Gott die Unabhängigkeit gegen die gewöhnliche weltliche Bedingtheit des Daseins in sich schließt. Diese Regel hat Jesus im Gefolge der oben angeführten Vorschrift angedeutet: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt und sein Leben einbüßt? denn was ist Ersatz, Aequivalent für sein Leben?" (Mc. 8, 36. 37). In diesem Zusammenhang ist das „Leben" als der Bestand der geistigen Sebstbestimmung gemeint, welchen man von den Bedingungen der sinnlichen Selbsterhaltung unterscheidet, indem man ihn an gemeinschaftliche Zwecke setzt, deren Werth höher geschätzt wird, als die sinnliche Selbsterhaltung. Sofern jedoch in der Linie dieser geistigen Zwecksetzungen die absichtliche Gemeinschaft mit dem geistigen Gott als der rechtmäßige Abschluß erkannt wird, ergiebt sich zugleich, daß das menschliche individuelle Leben einen höhern Werth hat als die „ganze Welt". Denn der Gott, mit dem man in religiöse Gemeinschaft tritt, ist als der Schöpfer der Welt und als derjenige, der ihr einen einheitlichen Zweck im Reiche Gottes setzt, über der Welt erhaben.

Auf diesem Punkte nun verräth die Weltanschauung des Christenthums die gewaltigste Paradoxie. Der einzelne Mensch ist ein Theil der Welt; und wie das Einzelne in seiner Wechselbeziehung zu der Vielheit das Element der geschaffenen materiellen Welt ist, so kann sich auch der einzelne geschaffene Geist niemals außerhalb des Umfanges der Welt oder des getheilten Daseins

vorstellen. Deshalb kann auch unsere Vorstellung von der geistigen Individualität niemals von der Vorstellung des leiblichen Organismus abgelöst werden. Soll nun das geistige Individuum einen höhern Werth haben als die ganze Welt, so kommt es in diesem Satze nicht mehr als ein Theil der Welt, sondern selbst als ein Ganzes in Betracht, welches den Vergleich mit der Welt aushalten kann. Zu diesem Zweck muß beachtet werden, daß das Individuum die Bestimmung zu einem Ganzen in seiner Art als Geist erfüllt, während die Welt, als der Umfang des getheilten Daseins, unter dem Merkmal der Natur vorgestellt wird, an welchem ja nicht blos die eigentlichen Naturdinge, sondern auch alle gesellschaftlichen Ordnungen des geistigen Lebens theilnehmen, da aller geistige Austausch, den wir kennen, durch Natur vermittelt wird. Nun ist die christliche Weltanschauung darauf bezogen, die Welt als ein Ganzes unter dem Gesichtspunkt der Gottesidee vorzustellen, damit man sich durch die Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben über die Welt erheben könne (§ 27). Obgleich eben der Mensch in der Natürlichkeit, in welcher er sich vorfindet, sich als einen beschränkten Theil der Welt erkennt, so lebt er gemäß seiner geistigen Anlage und seiner christlichen Bestimmung in dem Streben nach einer Stellung über der Welt. Denn während man im Erkennen und im sittlichen Wollen nicht die Mittel gewinnt, dieses Ziel zu erreichen, so ist die Religion überhaupt die Function, in welcher die Spannung zwischen der gegebenen Lage des geschaffenen Geistes und seinen Ansprüchen gegen die Naturwelt gelöst werden soll. Im Christenthum aber wird die Idee des allgemein menschlichen, sittlichen Gottesreiches so als der Endzweck der Welt gesetzt, daß alle natürlichen und particularen Bedingungen menschlicher Gemeinschaft überboten, und die Menschheit als das geistige Ganze über die Welt erhoben wird. Schon nach Maßgabe dieser Bestimmung der christlichen Religion wird auch jedem einzelnen Gliede des Gottesreiches die Möglichkeit geboten, ein Ganzes in seiner Art, also im qualitativen Sinne zu sein; denn in der sittlichen Welt als dem Ganzen ist auch jedes einzelne Glied, indem es die Bestimmung zum sittlichen Charakter erreicht, in dem Werthe eines Ganzen festgestellt. Durch diese Anweisung erfüllt das Christenthum den allgemein menschlichen Trieb der Religion, welcher auf den vorhergehenden Stufen nicht zum Ziele kommt. Was aber in der Idee des Reiches Gottes als die be-

stimmungsmäßige Art der sittlichen Selbstthätigkeit vorgeschrieben ist, das wird als gleichartige Weltanschauung und Selbstbeurtheilung in dem Begriff des ewigen Lebens vorgezeichnet, nämlich daß man in der wirklichen Gemeinschaft mit dem wahren geistigen Gott sich als ein Ganzes über der Welt erlebt, indem man den geistigen Werth seiner Individualität an der Herrschaft über alle möglichen Hemmungen aus der getheilten und natürlichen Welt erprobt. Indem diese in der christlichen Religion den Menschen in Aussicht gestellte Haltung durch den Gründer derselben absichtlich und thatsächlich vorgebildet worden ist (§ 49), so erklärt es sich aus der zwischen Gott und den Menschen vermittelnden Stellung, welche Jesus eingenommen hat, daß er zur Behauptung des persönlichen Lebens oder zum Gewinn desselben als des ewigen vorschreibt, man solle um seinetwillen bereit sein, auf das natürliche Leben zu verzichten. Denn in der Herrschaft über die Welt, welche er aus seiner Vertretung des göttlichen Endzweckes der Welt durch seine Unabhängigkeit von allen menschlichen Auctoritäten und durch seine Einwilligung in die Leiden und deren geduldige Aneignung geübt hat, verwirklicht er direct das dem Wechsel der natürlichen Dinge entgegengesetzte ewige Leben in seiner Person. In dem Anschluß an seine Person, oder in der Aneignung seines Zweckes wird die gleiche Bestimmung zum ewigen Leben auch von den Anderen erworben und Christi Stellung zur Welt von ihnen eingenommen. Der Werth dieser Stellung des Geistes über der getheilten und wechselnden Naturwelt wird also auch durch den gebotenen Verzicht auf die an die Natur gebundenen Bedingungen unseres creatürlichen Daseins um so deutlicher hervorgehoben. Die Einwilligung in diese Folgerung aus dem Anschlusse an Christus ist die höchste Probe der im Christenthum vorgeschriebenen und begründeten Freiheit des in seiner Art zu vollendenden Geisteslebens.

Ich wüßte nicht, daß in irgend einer Weltanschauung eine höhere Werthschätzung des individuellen menschlichen Lebens ausgedrückt, und daß in irgend einer gemeinsamen Lebensform eine genügendere Befriedigung des allgemeinen menschlichen Strebens über die natürliche Beschränktheit des geistigen Daseins hinaus eröffnet würde. Wenn man das Christenthum an Freisinnigkeit, d. h. doch wohl an Sinn für die Freiheit des Individuums, auf dem Wege des Pantheismus hat überbieten wollen, oder gar seine

Freisinnigkeit durch materialistische Weltanschauung meint überbieten zu sollen, so hat man die neue Weisheit, wie noch zuletzt von Strauß geschehen ist, immer nur mit einer abgeleiteten oder unvollständigen lehrhaften Darstellung des Christenthums in Vergleich gestellt. Jedoch in seiner ächten Gestalt ist das Christenthum so direct auf die geistige Freiheit des Individuums angelegt, auf das Ziel, daß jeder Mensch in seiner geistigen Art ein Ganzes werde, als die Verknüpfung dieser Bestimmung mit der vollständigen Offenbarung des überweltlichen Gottes, nämlich mit der Offenbarung des allgemeinen Endzweckes der Welt, die geistige Herrschaft der Genossen des göttlichen Reiches über dieselbe und ihr ewiges Leben begründet. Die von Jesus aufgestellte und zuerst in Wirklichkeit gesetzte Regel findet nun auch in Bekenntnissen der Schriftsteller des Neuen Testaments allseitigen Widerhall. In der Richtung des Willens auf Gott als den unveränderlichen Vater, von welchem alles Gute und nur Gutes herkommt (Jak. 1, 17), der als der Vater unseres Herrn Jesus Christus unser festes von keiner Unsicherheit der Richtung unterbrochenes Vertrauen in Anspruch nimmt (1, 5; 2, 1), erheben wir uns über die Welt. Denn die Erhabenheit, deren sich der Christ auch in seiner Niedrigkeit, d. h. innerhalb der Verfolgung rühmt, unterscheidet ihn von der wirklichen Niedrigkeit des Reichen in der Welt, welcher wie das Gras vor dem Gluthwind vergeht (1, 9—11). Der Glaube ferner, welcher ohne Wanken und stetig ist, und einen Reichthum, d. h. eine eigenthümliche Machtfülle in sich schließt, setzt sich hinweg über die hergebrachten Bedingungen der weltlichen Gesellschaft, die Bevorzugung der Reichen vor den Armen (2, 1—5). Sind diese Bemerkungen etwas Anderes als Andeutungen über das ewige Leben, sofern es als die Stetigkeit der Willensrichtung auf Gottes Zweck sich den Maßstäben entgegensetzt, welche die Veränderlichkeit des weltlichen Lebens in sich schließt? Denn Ewigkeit als specifisches Attribut Gottes ist die Stetigkeit seiner Willensrichtung auf seinen Selbstzweck (§ 37). Dasselbe Ergebniß folgt aus der Gewißheit des Paulus, daß die offenbare Liebe Gottes uns siegreich über die Uebel macht, welche um Gottes willen die Christen treffen, weil der Wechsel zwischen Tod und Leben, die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, auch die in den Engelmächten personificirte Gewalt der natürlichen und gesellschaftlichen Ordnungen im Vergleich mit der Stetigkeit der

göttlichen Liebe, die in Christus offenbar ist, keinen bestimmenden Einfluß auf das Leben der Christen hat (Röm. 8, 35—39; 1 Kor. 3, 21—23). Insbesondere bemerkenswerth ist, wie Paulus auch die Geltung der christlichen Lehrer der selbständigen Vollmacht der Christgläubigen unterordnet, obgleich diese doch erst durch Jene ihre religiöse Eigenthümlichkeit empfangen haben. Aber die Christen sind über Paulus und Petrus erhaben, sofern in deren Schätzung als Partialauctoritäten eine Trennung der Christen angebahnt würde; da dieselben vielmehr darauf angewiesen sind, in der ungebrochenen Einheit der religiösen Gemeinde die Macht über die Welt zu erleben. Denn daß durch den trennenden Streit die Liebe zur Welt, welche Feindschaft gegen Gott ist, also die bestimmungswidrige Abhängigkeit von der Welt in die christliche Gemeinde einbricht, bezeugt wiederum Jakobus (4, 1—4). Und die ganze Kirchengeschichte bestätigt diese Wahrheit.

Nach dem gewöhnlichen sinnenfälligen Maßstabe will diese potestas spiritualis, wie sie Luther nennt, nicht beurtheilt werden. Vielmehr, so wie die christliche Gemeinde durch ihre universelle, geistige Tendenz die jüdische und heidnische Umgebung dazu reizte, sie mit Gewalt zu unterdrücken, wurden ihre Genossen, wie sich Paulus mit einem Psalmwort ausdrückt, wie Schlachtschafe geachtet (Röm. 8, 36), d. h. als die vergänglichsten, dem bevorstehenden Untergang gewidmeten Dinge. Aber die Macht über die Welt, welche aus dem Frieden mit Gott entspringt, bethätigen die Vertreter der christlichen Gemeinde durch die Umkehrung des Urtheils über diese Uebel, wie über die Uebel überhaupt. Was nach der gewöhnlichen Ansicht Hemmung der Freiheit ist (§ 42), und sich durch die Erregung des Gefühls der Unlust als solche erweist, wird durch die Freude, welche aus dem Frieden mit Gott entspringt, durch diesen Ausdruck des harmonischen Lebensgefühls, auf den gerade entgegengesetzten Werth der zweckmäßigen Mittel der Freiheit beurtheilt (Röm. 8, 28). Denn wenn diese Erfahrungen von Uebeln nicht Anlässe zum Abfall vom christlichen Glauben werden, wenn sie als Versuchungen doch nicht dahin wirken, daß die sinnliche und gesellschaftliche Selbsterhaltung vor der christlichen Berufspflicht bevorzugt wird, so werden sie eben als Reize zur Ausdauer im christlichen Glauben, d. h. als Mittel zur Behauptung der Freiheit gegen die Welt verwerthet (Jak. 1, 2. 3; Röm. 5, 3). Auf diese Weise wird das Urtheil Christi

bestätigt, daß das Maß der Uebel nicht der Maßstab für vorhandene Sünde sei, oder daß nicht, wie das Alterthum voraussetzte, jedes hervorragende Uebel göttliche Strafe sei. Die Uebel der Verfolgung werden vielmehr, da kein Schuldgefühl gegenwärtig ist, nur als Mittel zur Erprobung der Ausdauer im Glauben hingenommen. Aber aus der Gewißheit des Friedens mit Gott in der christlichen Gemeinde entspringt auch in dem Falle von einzelnen Verschuldungen die Beurtheilung gewisser Uebel, auch der Verfolgungen, als Erziehungsstrafen, welche, wie sie von Gottes väterlicher Güte abgeleitet werden, die Läuterung des praktischen Verhaltens erzielen, aber deshalb keine Rechtsverminderung im Verhältniß zur Gemeinschaft mit Gott ausdrücken (1 Petr. 4, 17—19; Hebr. 12, 4—11; 1 Kor. 11, 32). Es unterliegt keinem Zweifel, daß alle diese Merkmale des ewigen Lebens von Paulus in der Freiheit gedacht werden, zu welcher uns Christus befreit hat (Gal. 5, 1), und deren er selbst sich in mannigfachen Beziehungen der socialen Existenz bewußt war (Gal. 2, 4; 1 Kor. 10, 29; 9, 1. 19). Deshalb wird auch umgekehrt die Vollendung des ewigen Lebens in der öffentlichen Feststellung desselben durch Gottes Endgericht von Paulus als die Freiheit der Kinder Gottes bezeichnet, welche ἐλευθερία τῆς δόξης heißt, weil sie in ihrer Art von Gott anerkannt sein und darin die Gewähr ihrer Vollendung tragen wird (Röm. 8, 21).

Aus dieser Erörterung ergiebt sich schließlich, daß die in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche vorliegenden Combinationen des Gedankens der Rechtfertigung aus dem Glauben einerseits mit dem ewigen Leben, andererseits mit dem Glauben an Gottes Vorsehung (§ 18. 25) sich decken, und daß die Uebung des letztern ebenso den Stand der Adoption durch Gott ausfüllt, wie derselbe zunächst gerade in dem Attribut des ewigen Lebens erkannt werden durfte. Ebenso trifft der Vorsehungsglaube, der die Welt beherrscht, und das ewige Leben zusammen, da der allgemeinste Begriff von Leben darauf hinauskommt, daß ein Ding andere Dinge als Mittel zu seinem Zweck verwendet. Demgemäß ist ewiges Leben im Sinne des Christenthums die im Bereich der göttlichen Gnade mögliche geistige Selbständigkeit, welche im Einklang mit Gottes Vorsehung alle Dinge sich selbst unterwirft, so daß sie zu Mitteln der Seligkeit werden, auch wenn sie äußerlich angesehen derselben zuwiderlaufen.

53. Wenn es nun überhaupt denkbar ist, daß die Freiheit und geistige Macht über die Welt durch gute Werke vermittelt würde, so kann dies nicht in dem Sinne von Verdienung des ewigen Lebens gelten. Denn daß Gott durch die den Menschen eröffnete Gemeinschaft mit ihm in denselben das ewige Leben hervorruft, schließt jedes Verhältniß von Recht und Billigkeit aus. Jener Erfolg hat einen Sinn blos im Zusammenhange der Religion; Recht und Billigkeit aber sind für uns Christen keine Formen des religiösen Verhältnisses. Sind jedoch die guten Werke nicht vielleicht doch Nebenursachen des ewigen Lebens? Auch diese Annahme ist wenigstens mißlich, und es kommt auf genauere Begriffsbestimmung an, um darüber zu entscheiden. Charakteristisch ist es, wie Luther in der Schrift von der christlichen Freiheit die Frage verneint. Denn das Gebiet des sittlichen Handelns erklärt er für das Gegentheil der Freiheit und Seligkeit, sofern man in den guten Werken seine Dienstbarkeit und Knechtschaft gegen die anderen Menschen ausübt, mit denen man dadurch verbunden ist, daß man im Leibe lebt. Der letzte Umstand ist ein zwar nicht erschöpfendes Argument für die sittliche Gemeinschaft; allein die Beobachtung Luther's ist insofern ganz treffend, als die guten Werke die Verbindung mit den Menschen herstellen, welche in erster Linie als Theile der Welt erscheinen. In dieser Richtung nehmen die guten Werke, ungeachtet ihres Ursprungs aus dem Glauben und der Form des freiwilligen Antriebes, eine der Freiheit und Seligkeit in Gott gerade entgegengesetzte Stellung ein, haben insofern mit jener nichts gemein, können also auch nicht als Nebenursachen jener Güter gedacht werden. Man kann diese Wahrheit auch an folgender Beobachtung erproben. Wenn man die guten Werke vorherrschend als Wirkungen auf die Anderen beabsichtigt, also auf den Erfolg rechnet, daß der Andere zum sittlichen Einverständnisse und zur Eingehung von Gemeinschaft bewogen werde, so wird man überwiegende Erfahrung davon machen, daß der beste Wille nicht die Macht über den Erfolg, sondern daß man in dieser Hinsicht durch die Selbständigkeit der Anderen beschränkt ist. In dieser Gegenwirkung der Welt erfährt man bei aller guten Absicht nichts weniger als Freiheit und Seligkeit; und wenn man trotzdem auf der Methode bestehen würde, wegen des zu berechnenden Erfolges gut zu handeln, so würde man sich in die eigene Leidenschaft der Ungeduld verstricken,

also auch innerlich unfrei werden. Also die guten Werke, in dieser Betonung gedacht, können auch nicht als Nebenursachen des ewigen Lebens gelten, weil die auf den Erfolg gerichtete Absicht die Freiheit weder zu erhalten noch zu vermehren geeignet ist.

Jedoch als gute Werke gedacht haben sie eine zu deutliche Verwandtschaft mit der religiösen Willensrichtung auf Gott und mit der aus ihr entspringenden Freiheit über die Welt, als daß der Satz, daß der Mensch in seinem sittlich guten Handeln selig ist (Jak. 1, 25), befremden könnte. Allerdings scheint der lutherische Lehrbegriff für diese allgemeine Erfahrung ebenso wenig zugänglich zu sein, wie für die von Jakobus zugleich ausgesprochene Combination zwischen Gesetz und Freiheit. Da Luther nun einmal Fuß gefaßt hat bei der Behauptung des Paulus von der gegenseitigen Ausschließung von Gesetz und Glauben (II. S. 309), die er nicht in ihrer ursprünglichen Beschränkung auf das mosaische Gesetz verstand, sondern auch auf das christliche Leben bezog, so ist die lutherische Lehrbildung folgerecht zu dem Satze gelangt, daß das im christlichen Sinne normale Handeln aus dem heiligen Geiste durch keine subjective Reflexion auf das Sittengesetz vermittelt werde. Man muß hiebei zu Gute halten, daß Luther niemals den Unterschied zwischen Sittengesetz und Rechtsgesetz gefunden, daß er bei jenem immer zugleich dieses mitgedacht, daß er aber eine berechtigte Scheu davor gehegt hat, das religiöse wie das sittliche Leben, die Rechtfertigung wie den Werth der guten Werke, einem rechtlichen Maßstabe zu unterwerfen. Also obgleich die guten Werke als Früchte des heiligen Geistes nur objectiv dem Gesetze entsprechen, und jede subjective Reflexion auf dieses Maß ausschließen sollen, werden sie von jeder Beziehung auf die Seligkeit ferngestellt. Nach lutherischem Lehrbegriff steht die Erfahrung der Seligkeit außer aller objectiven wie subjectiven Beziehung zum Gesetz; die guten Werke, welche der Wiedergeborene als solcher übt, entsprechen dem Gesetz wenigstens objectiv; also tragen sie nichts zur Seligkeit bei. Hingegen meint Jakobus das christliche Sittengesetz als das Gesetz der Freiheit, sofern demselben die persönliche Gesinnung, Aufmerksamkeit und Treue zugewendet ist. Er erkennt deshalb die Seligkeit als ein Merkmal der Erfüllung des Sittengesetzes unter diesen Bedingungen, weil dieselbe aus der freien Zustimmung zu dem göttlichen Endzwecke entspringt. Jakobus also behauptet Freiheit im Gesetze,

während Luther die Freiheit immer in der Entfernung oder wenigstens in der subjectiven Abstraction von dem Gesetze finden will. Nichts desto weniger kommt gerade die lutherische Lehrweise dem Gedankengange des Jakobus so nahe, daß die Unterlassung der abschließenden Folgerung, daß man im Guthandeln selig sei, nur als zufällig erscheint. Luther hat nämlich unter dem Titel der christlichen Freiheit auch die Freiwilligkeit des sittlichen Gehorsams aufgeführt, welche unabhängig von einem rechtlichen Zwange durch das Gesetz dessen Zwecke verwirklicht. Dieser Gedanke[1]) empfängt eine sehr präcise Ausprägung in der Concordienformel, nämlich daß die Gläubigen als Wiedergeborene gemäß dem heiligen Geiste das Gesetz in ihr Herz aufgenommen haben, und daß ihre freiwillige Erfüllung desselben ein Leben in dem Gesetze ist[2]). Es dient allerdings nicht gerade zur vollen Erläuterung dieser Freiwilligkeit, daß sie mit der naturnothwendigen gesetzlichen Bewegung der Sonne verglichen wird. Denn die Gesinnung, welche die regelmäßig obliegende sittliche Handlungsweise so producirt, daß nicht für jeden einzelnen Act ein deutliches Pflichturtheil gebildet wird, bewährt sich darin doch nicht als blinde Naturkraft. Aber auffallend ist nun, daß nicht die directe Gleichartigkeit dieser Stimmung beim sittlichen Handeln mit der Freiheit und Seligkeit, welche Luther angedeutet hat, einleuchtet, und daß selbst die Anführung der Psalmsprüche über die Seligkeit in der Beschäftigung mit dem Gesetz nicht dahin geführt hat, die Fortsetzung dieser Seligkeit auch in dem Handeln aus der uneigennützigen Gesinnung zu erkennen. Daraus ergiebt sich, daß

1) Deutlicher als bei Luther, de libertate christiana p. 226 und bei Melanchthon Loci theol. C. R. XXI. p. 1039, heißt es bei Calvin Inst. III. 19, 4: Altera forma libertatis est, ut conscientiae, non quasi legis necessitate coactae, legi obsequantur, sed legis ipsius iugo liberae voluntati dei ultro obediant.

2) Form. Conc. Epit. VI, 5: Fructus spiritus sunt opera illa, quae spiritus dei per homines renatos operatur, et quae a credentibus fiunt, quatenus renati sunt, ita quidem sponte ac libere, quasi nullum praeceptum unquam accepissent. Et hoc modo filii dei in lege vivunt, et secundum normam legis divinae vitam suam instituunt. Sol. decl. VI. § 4. 5. Iustificati in lege divina quotidie exercere se debent, sicut scriptum est: beatus, qui lege domini delectatur et in lege eius meditatur die ac nocte. . . . Lex divina cordibus ipsorum inscripta est.

die sich aufdrängende Annäherung des Lutherthums an die Linie des Grundsatzes des Jakobus doch nicht zur Uebereinstimmung mit ihm gelangt.

Um diese Antinomie zu lösen, daß die guten Werke einerseits die Unfreiheit der Menschen gegen die Anderen als Theile der Welt ausdrücken, andererseits die Erfahrung von Seligkeit oder Freiheit vermitteln, muß die Frage gestellt werden, warum das sittlich gute Handeln im Christenthum überhaupt nothwendig ist. Es kommt hier auf eine Formel an, in welcher die von den Reformatoren behaupteten zwei Paare von Gründen (S. 460) zusammengefaßt werden. Der allgemeine Grund des sittengesetzlichen Handelns gegen die Menschen ist die Abzweckung der christlichen Religion auf das Reich Gottes. Diese extensiv und intensiv umfangreichste Verbindung von Menschen kann nicht anders verwirklicht werden, als durch Werke, sinnenfälliges Handeln und Reden. Diese Werke sind gut, sofern sie sich auf den Gesammtzweck richten, der die Zweckmäßigkeit für alle Glieder der Gemeinschaft verbürgt. Nun ist das Sittengesetz das System der aus dem Gesammtzweck des Reiches Gottes nothwendigen Zwecke, Gesinnungen, Handlungen. In dieser Gliederung des gesetzmäßigen Handelns ist die Liebe das durchgehende Motiv, aber sie ist auch der Trieb der Erkenntniß aller der in dem Sittengesetz zusammengefaßten Zwecke. Nun ist das Reich Gottes in der christlichen Weltanschauung der überweltliche Endzweck in der Welt, welcher aus dem Begriff von Gott als der Liebe zugleich als der Inhalt des göttlichen Selbstzweckes feststeht. Hierin also finden die reformatorischen Argumente, daß die guten Werke nothwendig sind aus Rücksicht auf das Gebot Gottes und zu dem Zwecke, Gott zu ehren, ihre tiefere Einheit. Ebenso könnte man die beiden anderen Argumente, daß die guten Werke nothwendig sind als Folgen des Glaubens und als Proben des Glaubensstandes, hierauf reduciren. Denn man glaubt an Gott oder vertraut auf ihn insofern vollständig, als man in der Verwirklichung seines Reiches seinen eigensten Zweck anerkennt. Indessen darf nicht verschwiegen werden, daß diese Entscheidung nicht den Sinn der Reformatoren trifft. Da dieselben den Gedanken des ethischen Gottesreiches höchstens streifen, aber niemals ernstlich ergreifen, so verstehen sie unter dem Glauben, der die guten Werke hervorbringt und an denselben erprobt wird, den Glauben an die Erlösung und

Versöhnung, den Glauben, welcher sich die Rechtfertigung aneignet, und der des ewigen Lebens zunächst abgesehen von den guten Werken gewiß ist. Diese Combination ist durch die vorgetragene Lösung überboten. Um sie zu bewähren, muß die Untersuchung des Gedankens des Gottesreiches noch auf eine andere Bestimmung an ihm gerichtet werden.

Das Reich Gottes ist als der überweltliche Endzweck Gottes in der Welt eben allen den Motiven übergeordnet, welche irgendwie zur Naturwelt gerechnet werden können. Das Gesetz der allgemeinen Liebe überbietet nicht blos die Motive der sinnlichen Selbsterhaltung des Individuums und der menschlichen Naturgattung als solcher, sondern auch die Zwecke der geistigen Selbsterhaltung in den particularen Gebieten sittlicher Gemeinschaft, der Familie, dem bürgerlichen Berufe, dem Stande, dem Staate. In dem sittlichen Handeln, dessen Güte nach diesen abgestuften Gemeinschaftszwecken bemessen ist, ist man immer noch abhängig von den natürlichen Bedingungen der geistigen Existenz in der Welt. Dieses erkennt man daran, daß in allen diesen Gebieten mit der relativen Güte des Handelns auch Anlässe zur Sünde verbunden sein können. Denn außer den Fällen der rein individuellen Selbstsucht kann der Familiengeist sich gegen das sittliche Interesse an der Freundschaft, das Standesinteresse sich gegen den staatlichen Zweck des Volkes auflehnen, und die nationale Eitelkeit und Herrschsucht kann die humane Anerkennung des Rechtes anderer Völker verletzen. Jedoch der Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe abstrahirt von allen natürlichen Bedingungen und Schranken des geistigen Gemeinlebens, und kann deshalb keinen Anlaß zu selbstsüchtigen Regungen geben. Nun aber bewährt sich die Universalität jenes Endzweckes des Reiches Gottes darin, daß er in die particularen sittlichen Zwecksetzungen aufgenommen werden soll. Wirkt er also als das oberste Motiv auch in der Handlungsweise, in welcher man die Gemeinschaft mit der Familie, mit den Freunden, den Standesgenossen und den Volksgenossen verwirklicht, so übt man die Freiheit über die Welt in dem Sinne, wie alle Bestimmungsgründe untergeordneten Ranges die Abhängigkeit des geistigen Lebens von Elementen der Naturwelt constituiren[1]). Denn der Grundsatz der allgemeinen Menschen-

---

1) Auf diesem Punkte ergiebt sich folgender Gegensatz gegen den Ka-

liebe als das zugleich objective und subjective Gesetz des Gottesreiches richtet sich danach, daß die Menschen als geistige Wesen einander gleich und von gleichem Werthe sind, während alle übrigen Beziehungen, in welchen unser geistiges Leben mit der Natur verflochten ist, die Schätzung der Gleichheit immer durch Merkmale der Verschiedenartigkeit einschränken. Also die Anerkennung des Gottesreiches als des Endzweckes in der Welt schließt unter den bezeichneten Umständen die Ueberweltlichkeit des Motives der allgemeinen Liebe in sich, und zieht den Satz nach sich, daß die Motivirung des Handelns durch die allgemeine Liebe die Freiheit über die Welt ist.

Dieser Gedanke steht zunächst nicht außer Verhältniß zu dem Begriff der Freiheit, in welchem der menschliche Geist überhaupt den Bestand seiner Selbstunterscheidung von der Natur findet. Die Freiheit als Unabhängigkeit von Natursachen, als die Ursache, welche die Kette der auf uns wirkenden Natursachen unterbricht, wird von uns darin erprobt, daß man die Antriebe zum Handeln, welche aus der Correspondenz zwischen den individuellen Trieben und den Gütern in der Welt hervorgehen, und welche ein Stück von Nöthigung durch die Natur darstellen, durch den allgemeinen Gedanken eines Zweckes aufhält und außer Geltung setzt. Die gesteigerte Erfahrung der Freiheit liegt darin, daß man durch die Auffassung eines persönlichen Endzweckes die individuellen Antriebe überhaupt durchgehend mäßigt und ordnet, so daß sie nur in dem Grade und in der Zeit zugelassen werden, wo sie dem gedachten Endzwecke als Mittel dienen. Diese Stufe der Freiheit ist jedoch nicht die höchste, da der persönliche Endzweck, welcher die individuellen sinnlichen oder geistigen Triebe zügelt, sowohl böse als auch gut sein kann. Die verschiedenen Arten des Lasters oder der systematischen Selbstsucht, in welchen der persönliche Endzweck durch die Befriedigung Eines Triebes ausgefüllt ist, und die verschiedenen Stufen des sittlich guten Cha-

tholicismus. In dieser Gestalt des Christenthums wird die demselben entsprechende universelle Sittlichkeit des Gottesreiches im Mönchthum, d. h. außerhalb der natürlichen und particularen Gebiete der Familie, der Freundschaft, der bürgerlichen Berufsgemeinschaft und des Staates verwirklicht. Daraus folgt, daß die universelle Sittlichkeit des Christenthums im Mönchthum zu einer unfruchtbaren oder auch schädlichen Particularität wird. Denn das Allgemeine wird im Besondern verwirklicht, nicht neben und außer demselben.

rakters, welche gemeinschaftlichen Zwecken zugewandt sind, stehen sich in dem bezeichneten Merkmale gleich. Die höchste Stufe der Freiheit also wird diejenige sein, auf welcher der allgemeinste Zweck der Verbindung von Menschen zum persönlichen Endzweck gemacht und auf die engeren Gemeinschaftsformen bezogen wird; denn aus ihm wird niemals ein Anlaß zu gröberer oder feinerer Selbstsucht sich ergeben. Demnach liegt die Freiheit über die Welt als Naturzusammenhang, welche in der Praxis des Gottesreiches ausgedrückt ist, nicht blos in der Linie desjenigen Begriffs der Freiheit, welcher überhaupt statuirt werden kann, sondern bildet die Spitze, in welcher die Freiheit nothwendig gedacht werden muß, wenn sie überhaupt in ihrer Art vollständig vorgestellt werden soll.

Durch diese Nachweisung wird die Aufstellung Kant's über den intelligibeln und nicht empirischen Sinn der Freiheit widerlegt. Die Freiheit ist nicht blos eine Idee, nach der wir unser Handeln beurtheilen, welches jedoch der Erfahrung nach nicht frei, sondern in jedem Acte genöthigt wäre; sondern die Freiheit ist selbst Erfahrung. Ist auch jede Handlung motivirt, und aus ihrem Motive nothwendig, so sind doch in abgestuftem Maße diejenigen Handlungen frei, deren Motiv ein allgemeiner Zweckgedanke ist, welcher dem gerade angeregten Triebe Einhalt gebietet. Die Entscheidung Kant's war nicht nur theoretisch unbefriedigend, sofern sie den Widerspruch zwischen dem subjectiven Anspruch auf Freiheit und dem objectiven Thatbestande des Causalnexus des Handelns ungelöst ließ, sondern auch praktisch unbrauchbar, da sie keine Möglichkeit offen ließ, wie das Handeln sich nach dem durch die Freiheit erzeugten Gesetze richten könne. Hingegen wird gerade diese Combination Kant's zwischen der Freiheit und dem Sittengesetze durch die oben aufgestellte höchste Form der Freiheit bestätigt. Das Sittengesetz als das System der Gesinnungen, Absichten, Handlungen, welche aus dem allumfassenden Zwecke des Reiches Gottes und aus dem subjectiven Motive der allgemeinen Menschenliebe nothwendig folgen (§ 32), kann nicht codificirt werden, um für jeden möglichen Fall des sittlich guten Handelns die Entscheidung der Nothwendigkeit desselben zu fällen. Dieses folgt aus dem Abstande, welcher zwischen der Bestimmtheit der Gesinnung und der möglichen Bestimmung der einzelnen Handlung besteht, und nicht aufgehoben werden kann. Denn die all-

gemeine Gesinnung kann freilich durch die richtigen Folgerungen aus den im Reiche Gottes zusammengefaßten Zwecken objectiv gesetzlich normirt werden; allein wann dieser Gesinnung gemäß gehandelt werden muß und wann nicht, ist in ihr nicht vorgesehen. Also ob es im gegebenen einzelnen Falle gesetzlich nothwendig oder Pflicht ist, nach der allgemeinen sittengesetzlichen Gesinnung zu handeln, erfordert ein nach den besonderen Umständen bemessenes Urtheil. Die Bildung des Pflichtbegriffs ist demnach nicht blos durch die allgemeine sittengesetzliche Gesinnung, sondern auch durch die besonderen Tugenden der Gewissenhaftigkeit, Weisheit, Besonnenheit bedingt. Indem aber der Pflichtbegriff die Verzweigung des allgemeinen Sittengesetzes auf die einzelnen Handlungen darstellt, ergiebt sich, daß die Freiheit in diesem Sinne der Grund des Sittengesetzes, nämlich der Grund der Anwendung der allgemeinen Formel auf die einzelnen Fälle des nothwendigen Handelns ist. Ohne den Erwerb der sittlichen Freiheit in der Gestalt der allgemeinen guten Gesinnung und der besondern Tugendbildung wird also das Sittengesetz nicht nur nicht ausgeführt, sondern nicht einmal in seinem ganzen Umfange erkannt und objectiv festgestellt. Es kommt aber weiterhin in Betracht, daß der bewegliche Theil des sittlichen Daseins nicht blos in den einzelnen Fällen des Handelns besteht, denen gegenüber die erworbene Tugend und Gesinnung unbedingt fest wären. Dieser Gegensatz ist vielmehr nur relativ. Auch die Tugend, auch die allgemeine sittliche Gesinnung sind beweglich; sie werden sogar der Verfälschung und dem Verluste ausgesetzt, wenn man sie auf irgend einer Stufe für mechanisch fertig ansieht. Sie bestehen nur, indem sie fortwährend erzeugt werden. Dieses geschieht aber so, daß der auf den allgemeinen sittlichen Endzweck gerichtete Wille eben auch die Erkenntniß des Sittengesetzes für sich immer neu erzeugt, damit aber das Gesetz selbst, welches außerhalb unserer Erkenntniß desselben für uns nicht existirt.

In diesen Beziehungen bewährt sich die von Kant behauptete Autonomie des auf das Sittengesetz gerichteten Wollens. Dieselbe erweist sich nämlich auch als Attribut des christlichen Gesetzes, obgleich Kant selbst die göttliche Auctorität als ein Merkmal der Heteronomie beurtheilt. Jedoch zieht dieselbe im christlichen Sinne nichts weniger nothwendig nach sich als die statutarische und blos objective Form des Sittengesetzes. Denn

der Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe gilt ursprünglich nicht in der Gestalt einer objectiven Formel, sondern ist wirksam in der subjectiven Gesinnung des Religionsstifters. Er konnte in der objectiven Formel ausgesprochen werden, indem Christus ihn als das Gesetz des von ihm zu stiftenden Reiches Gottes und als das Motiv seines darauf gerichteten Handelns erkannte, und indem er voraussetzte, daß die Genossen der Gemeinde Christi in dem Glauben an Gott als ihren Vater folgerecht auch den Entschluß des Gehorsams gegen den Herrn des Gottesreiches fassen. Nun erweist sich der Grad und die Art des Sittengesetzes daran, daß der Endzweck, nach welchem es gebildet wird, über die natürliche und particulare oder über die weltliche Bedingtheit des geistigen Lebens hinausgreift. In dem Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe werden die Motive der natürlichen Verwandtschaft in Familie und Volk und die natürliche Genossenschaft der Standes- und Berufsverhältnisse soweit eingeschränkt, daß sie die Gemeinschaft des geistigen Daseins oder die Menschenwürde, auf die es ankommt, nicht durchkreuzen. Oder vielmehr, indem wir uns regelmäßig in dem Verkehr mit der Familie, den Standesgenossen und den Volksgenossen bewegen, wird das begrenzte natürliche Wohlwollen gegen dieselben durch die allgemeine Werthlegung auf die gemeinsame Menschenwürde idealisirt. In dem gemeinnützigen Handeln auf den Endzweck des Reiches Gottes sind auch die Formen des Egoismus ungiltig, welche in dem Streben nach Lust und Lohn dahin wirken könnten, das Guthandeln in die Stellung eines Mittels zu einem fremden Zweck zu drängen. Begriffsmäßig verstanden läßt also das Handeln auf den übernatürlichen Endzweck des Reiches Gottes hin auch das andere Merkmal der Heteronomie nicht zu, welches Kant von seinem Gedanken des absoluten Sittengesetzes ausschließt.

Nun aber ist die Freiwilligkeit des Handelns auf den Zweck des Reiches Gottes, welches bestimmungsmäßig unsere Handlungsweise in allen den engeren Lebensgebieten durchdringen soll, mit den Erscheinungen der religiösen Freiheit über die Welt gleichartig. Der Endzweck, welcher jenes Handeln leitet, ist ebenso überweltlich, wie es die Stellung ist, welche man einnimmt, indem unsere Stimmung von dem Gegensatz zwischen Wohlsein und Leiden, von dem Wechsel der umgebenden Dinge und den möglichen Ansprüchen menschlicher Auctoritäten nicht weiter berührt wird, als um ihre

Identität dagegen zu bewahren. Die Gleichartigkeit beider Reihen des christlichen Lebens beruht auch auf Einem Grunde, nämlich auf der leitenden Bedeutung der Idee des überweltlichen, gnädigen und hilfreichen Gottes. Wenn also das ewige Leben und die Seligkeit in jener Erhebung des Selbstgefühls über die Welt erfahren wird, so reflectirt sich auch die Motivirung des Handelns durch den überweltlichen Zweck des Gottesreiches nothwendig in der Seligkeit. Deshalb hat Jakobus ganz recht mit dem Satze, daß der Erfüller des Gesetzes der Freiheit in seinem Thun selig ist. Aber er drückt so auch ganz präcis aus, daß die Seligkeit das gute Werk begleitet, welches aus der leitenden Absicht und nicht aus der Berechnung des Erfolges entspringt. Denn in dieser Rücksicht würde man sich selbst eine Beschränkung der Freiheit auferlegen, und würde in demselben Maße nicht Seligkeit, sondern das Gegentheil erleben. Endlich ergiebt sich hieraus noch ein Argument gegen die Meinung von der Verdienstlichkeit guter Werke zum ewigen Leben. Wenn das Guthandeln unter den oben erörterten Bedingungen die Seligkeit erzeugt, nämlich so daß man in ihm das ewige Leben erlebt, so kann eben beides nicht in der rechtlichen Gegenseitigkeit von Lohn und Leistung erfahren werden.

Die Gleichartigkeit, welche zwischen dem Inhalte des über die Welt freien christlichen Selbstgefühls und dem Handeln aus dem überweltlichen Motiv des Gottesreiches nachgewiesen ist, dient zum Beweise der reformatorischen Formel, daß die göttliche Offenbarung im Christenthum sowohl die Versöhnung mit Gott oder die Befreiung von der Welt oder das ewige Leben gewährleistet, als auch die Aufgabe der guten Werke aufstellt. Denn auch erst durch diese Erkenntniß der Gleichartigkeit wird die Additionsformel für beide Beziehungen gerechtfertigt. Aber allerdings ist jetzt auch ein Maßstab für die Beurtheilung des Satzes gewonnen, daß die guten Werke nicht Nebenursachen des ewigen Lebens sein sollen. Dieses ist natürlich unwahr, wenn es nach dem Verhältniß von Verdienst und Lohn gemeint ist. Allein die guten Werke und das ewige Leben sind doch nicht so gleichgiltig gegen einander, wie die lutherische Lehrweise zu behaupten strebt. Da die Gesinnung, welche durch den überweltlichen Endzweck des Reiches Gottes motivirt ist, selbst in den Umfang des ewigen Lebens gehört, so sind die guten Werke einmal Erscheinungen

des ewigen Lebens, dann aber auch, nach der Regel, daß die Ausübung einer Kraft zu deren Verstärkung und Erhaltung dient, Organe des ewigen Lebens. So bewährt sich der Satz des heiligen Bernhard: non causa regni, sed via regnandi. Weiterhin erprobt sich die Gleichartigkeit beider Reihen in ihrer eigenthümlichen Wechselwirkung oder gegenseitigen Bedingtheit. Einerseits steht die aus dem überweltlichen Endzweck des Gottesreiches motivirte Handlungsweise nothwendig unter dem Einfluß der in der christlichen Freiheit zu machenden Erfahrungen. Um sich jenen Endzweck in der Gesinnung lebendig einzuprägen, und ihm gemäß zu handeln, bedarf man der freudigen Stimmung, welche den lähmenden und beschränkenden Eindruck der Uebel aufhebt, bedarf man der Sorglosigkeit über die Zukunft, der Selbständigkeit gegen die gesellschaftlichen Vorurtheile, der Unabhängigkeit gegen den Reiz des Erfolges. Umgekehrt ist das Handeln auf den Endzweck des Reiches Gottes nothwendig, um durch die Erfahrung der Seligkeit in demselben zu bewähren, daß das ewige Leben auch in dem direct religiösen Selbstgefühl kein passiver Besitz ist, sondern daß die göttliche Verleihung dieser religiösen Freiheit über die Welt die Selbständigkeit der persönlichen geistigen Stimmung gerade erst möglich macht.

Mit allen diesen Erörterungen ist jedoch der Eindruck nicht überwunden, daß das Christenthum in zwei Zweckbestimmungen für den Menschen ausläuft, von denen nicht eine auf die andere reducirt werden kann. Das was in dieser Beziehung bei der vorläufigen Begriffsbestimmung der christlichen Religion angenommen worden ist (§ 2), nämlich daß dieselbe auf die geistige Freiheit und auf die umfangreichste sittliche Gemeinschaft des Menschen gerichtet sei, scheint nicht überschritten werden zu können. Aber während Luther im Tractat von der christlichen Freiheit diese Doppelseitigkeit, wenn auch in etwas roher Form, feststellt, bietet derselbe zugleich wieder eine andere Anschauung der Sache dar, indem er mit allen seinen Nachfolgern die Behauptung des Paulus aufnimmt (Gal. 5, 6), daß die Liebe die nothwendige Folge des Versöhnungsglaubens sei. Denn das hat den Sinn, daß die Absicht des Handelns auf den Endzweck des Gottesreiches ihren zureichenden Grund darin findet, daß man mit Gott versöhnt ist. Nun ist dieser Satz nicht unmittelbar evident, wenn man ihn mit der Ansicht Luther's vergleicht, daß man im Glauben auf Gott,

im Handeln auf die Menschen gerichtet ist. Aber auch aus der Rücksicht muß er beanstandet werden, daß der Gewinn der Freiheit über die Welt, welche in dem Glauben an die Versöhnung mit Gott enthalten ist, jeden einzelnen Gläubigen als ein Ganzes in seiner Art erscheinen läßt, während man in dem Handeln auf das Gottesreich hin nur die Bedeutung eines Theiles des Ganzen einnimmt. Wie soll also dieses umgekehrte Verhältniß seinen zureichenden Grund an dem religiösen Selbstgefühl finden, daß man als ein Ganzes in seiner Art mehr werth ist als die ganze Welt?

Hiegegen kommt in Betracht, daß das Verhältniß des Einzelnen zu der Gemeinschaft des Gottesreiches, auf die hin er handelt, durch den Unterschied des Theiles vom Ganzen nicht erschöpft wird. Vielmehr ist es gerade durch die Art der sittlichen Organisation begründet, daß innerhalb derselben jeder richtig geordnete Theil den Werth eines Ganzen hat. Jede partiale Wirksamkeit im Dienste des Ganzen ist nur dann das Mittel zu demselben, wenn der Zweck des Ganzen als Motiv des Handelns in der Gesinnung gegenwärtig ist. Das einzelne Subject aber, welches aus der guten Gesinnung heraus in seinem besondern Berufe zur Erzeugung des Ganzen wirksam ist, erwirbt durch seine so bedingte Entwickelung zum sittlich guten Charakter selbst die Bedeutung eines Ganzen in seiner Art. Nun muß in den sittlich guten Charakter nicht blos seine stetige Selbstbestimmung zum Handeln nach dem überweltlichen Endzweck des göttlichen Reiches, sondern auch die religiöse Unabhängigkeit gegen die Welt eingerechnet werden, in welcher zunächst der Eindruck davon enthalten ist, daß man eine Werthgröße über der Welt ist. Die Unabhängigkeit gegen die Welt also, oder die christliche Freiheit, die man im religiösen Glauben erlebt, wird zugleich die Fähigkeit sein, das überweltliche Motiv der allgemeinen Menschenliebe wirksam zu machen, wenn es sich um die Ausübung der Gemeinschaft mit den Menschen handelt. Allein eben diese Beziehung ist in dem Glauben des Einzelnen, der aus der Gemeinschaft mit Gott die Erfahrung des ewigen Lebens macht, nicht vorgesehen. Also folgt die Liebe aus dem Versöhnungsglauben doch nur darum, weil der Gott, an den man glaubt, seine Endabsicht auf die Vereinigung der Menschen im Reiche Gottes richtet. Man kommt also auch hiemit nicht über die Doppelbeziehung im Christenthum hinaus.

Es müßte vielleicht zu diesem Zweck noch eine andere Betrachtung eingeschlagen werden. Einerseits ist der gemeinschaftliche sittliche Zweck, der im Christenthum gesetzt ist, von der religiösen Beziehung umfaßt, da man im Reiche Gottes als dem eigensten Selbstzweck Gottes schließlich doch einen Dienst gegen Gott ausübt; andererseits ist die Freiheit von der Welt oder das ewige Leben, das man im Glauben erfährt, ebenfalls auf einen Austausch und auf eine Gemeinschaft der Menschen in demselben angelegt. Auch die Versöhnung mit Gott und die entsprechende Freiheit über die Welt ist nicht blos die gleiche Bestimmung aller Einzelnen, sondern die gemeinsame Bestimmung, in welcher die Vielen ein Ganzes bilden sollen. Damit aber dieses Ziel erreicht werde, damit jeder Einzelne nicht blos für sich, sondern in seinem Gemeingefühl mit allen Anderen die Erfahrung von der Versöhnung und der christlichen Freiheit über die Welt mache, und damit diese gemeinsamen Erfahrungen in der Gebetsrede der Wahrheit gemäß zur Darstellung kommen, ist es nothwendig, daß die gegenseitige Verbindung durch das allseitige Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Liebe erstrebt werde. Wer also im Glauben seiner Versöhnung sicher ist, und dieselbe zugleich als gemeinschaftliche Bestimmung zu erleben beabsichtigt, hat hieran ein Motiv, durch die Uebung der Liebe die Verbindung mit denen zu suchen, welche ihm zur Ergänzung seines Gemeingefühls der Versöhnung nothwendig sind. Unter dieser Bedingung ist der Satz verständlich, daß der Versöhnungsglaube durch die Liebe wirksam wird. Allein in der Linie dieses Satzes würde möglicherweise die Folgerung erreicht werden, daß man zu dem Zwecke gut handelt, um die gemeinsame Seligkeit zu genießen. In diesem Urtheil würde nicht der Grundsatz verletzt, daß das Reich Gottes stets als der Endzweck gedacht werden muß. Denn darin bewährt sich dasselbe als das höchste Gut, daß man in seiner Hervorbringung mit allen Anderen selig wird. Deshalb kann jene Formel nicht als unerlaubt gelten; aber sie erschöpft nicht die Sache. Vielmehr muß das Handeln auf den Zweck des Reiches Gottes direct daraus gefolgert werden, daß man diesen Endzweck Gottes in dem Glauben an den Vater Jesu Christi anerkennt. Man erreicht also dennoch nicht eine einfache Subsumtion der sittlichen Bestimmung des Christenthums unter die religiöse. Dieses wird endlich noch durch folgende Erörterung bestätigt.

Nämlich die paulinische Formel, daß der Glaube durch die Liebe wirksam ist, darf überhaupt nicht im Sinne der einfachen logischen Folgerung oder in dem der mechanischen Nothwendigkeit verstanden werden. Die Erwartung eines solchen Zusammenhanges zwischen Liebe und Glaube wird nicht nur durch die Thatsache widerlegt, daß ein deutlicher Mangel an Menschenliebe mit hervorragendem Versöhnungsglauben verbunden sein kann, sondern auch durch die Erwägung, daß die Liebe in einem eigenen Entschlusse auftritt, welcher nicht schon in dem Versöhnungsglauben gefaßt ist. Denn beide stehen doch in verschiedenen directen Beziehungen, der Glaube auf Gott, die Liebe auf die Menschen. Sofern aber der Versöhnungsglaube die Gemeinschaft in der Versöhnung mit den Anderen dadurch sucht, daß er die Liebesübung gegen sie hervorruft, bildet dieses ein entfernteres Motiv, welches den besondern Entschluß der Liebesübung nicht erspart. Also die Menschenliebe und die guten Werke folgen nicht direct aus dem Glauben, weil derselbe die Versöhnung mit Gott als individuelle und gemeinschaftliche Bestimmung erlebt, sondern sie folgen aus dem Glauben insofern, als derselbe den Endzweck des Reiches Gottes als den eigenen Zweck des Gottes aneignet, mit dem man sich versöhnt weiß. Sind aber diese Beziehungen in dem bewußten Glauben von verschiedenen Eindrücken begleitet, nämlich von dem der Beruhigung und dem des Antriebes, so kommt man nicht über die Verschiedenheit und die Abwechselung der religiösen und der sittlichen Bestimmtheit durch das Christenthum hinaus. Der sittliche Antrieb, obgleich er schließlich in dem Gedanken von Gott begründet ist, geht nicht in die religiöse Erfahrung von der Versöhnung und der Freiheit über die Welt auf. Die ethische Nothwendigkeit der Liebe aus dem Glauben, welche allein behauptet werden kann, behält die Eigenthümlichkeit des sittlichen Entschlusses vor, in welchem der mit Gott Versöhnte die Aufgabe des Gottesreiches ergreift. Die ethische Nothwendigkeit dieser Verbindung aber folgt daraus, daß derselbe Gott zugleich die Versöhnung wie die Freiheit über die Welt verbürgt und den Antrieb zur Verwirklichung des Gottesreiches verleiht. Jedoch gleicht sich die Verschiedenartigkeit der beiden Reihen des christlichen Lebens in dem subjectiven Erfolg aus, daß man selig ist in der Erfahrung, daß uns alle Dinge zum Guten dienen, und daß man selig ist im Thun des Guten. Dieses Gefühl ist deshalb in beiden Fällen

dasselbe, weil man in der Erfahrung der christlichen Freiheit, wie in der Handlungsweise aus dem Motiv des göttlichen Reiches die Stellung über den natürlichen und particularen Bedingungen des Lebens einnimmt, welche in dem Begriff der Welt zusammengefaßt werden. Indem sich Luther den Satz des Paulus angeeignet hat, daß wo Glaube waltet, auch die Liebe sich entwickelt, so hat er diese Regel, welche empirisch nicht immer bestätigt wird, nicht anerkennen können, ohne indirect zuzugestehen, daß auch der Satz des Jakobus für ihn gilt, daß man selig ist in dem Thun des Guten. Deshalb sind auch die Verfasser der Concordienformel auf seiner Spur diesem Satze nahe gekommen, und seine öffentliche Anerkennung durch sie ist nur deshalb nicht erreicht, weil ein Mißbrauch dieser Wahrheit ihnen noch näher zu liegen schien.

54. Die Frage nach der Nothwendigkeit des Gedankens der Rechtfertigung oder Sündenvergebung richtet sich erstens auf die Combination derselben mit dem ewigen Leben, welche nicht nur Luther und seine Nachfolger, sondern auch die Socinianer[1]) anerkennen, zweitens auf die Stellung, welche jener göttlichen Gnadenwirkung als dem Princip des gesammten christlichen Lebens von Luther und seinen Nachfolgern gegen die Socinianer eingeräumt wird. Für die Bestimmung des Begriffs des ewigen Lebens hat Luther unter dem Begriff der christlichen Freiheit alle diejenigen Andeutungen gesammelt, in welchen die neutestamentlichen Schriftsteller die bestimmungsmäßige Hoheit der Gläubigen über der Welt bezeichnet haben, und zugleich hat Luther eine Freiheit oder Freiwilligkeit des sittlichen Handelns in dem Gläubigen nachgewiesen, welche jener Freiheit gleichartig ist. Dem letztern Gedanken verleiht auch Calvin[2]) Ausdruck. Indessen hat man in dem Wirkungskreise desselben die speciellere Formulirung dieser Wahrheit, welche die Concordienformel darbietet (S. 480), nämlich die Autonomie des sittlichen Handelns, nicht erreicht. Der

---

1) Catech. Racov. 453. Iustificatio est, cum nos deus pro iustis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat.

2) Inst. III. 19, 4: Conscientiae legis ipsius iugo liberae voluntati dei ultro obediunt.

Calvinismus ist durch die besondere Betonung der Aufgabe der Heiligung in der Gemeinde dahin geführt worden, die Normirung des sittlichen Handelns auf der Linie des statutarischen Gesetzes festzustellen. Er hat keine Brücke zwischen diesem und der Anerkennung der Freiwilligkeit des Handelns aus dem Glauben und dem heiligen Geist zu schlagen unternommen[1]), obgleich eine genauere Ueberlegung die Incongruenz beider Bestimmungen leicht erweisen würde. Ja im Puritanismus ist die pedantische Auffassung des statutarischen Gesetzes, welche im Bilderverbot und Sabbathsgebot ihre charakteristischen Proben hat, noch gesteigert worden durch den Grundsatz, daß Christus sein königliches Amt wesentlich als Gesetzgeber übt (S. 401). Das Lutherthum hat im Vergleich mit dem Calvinismus auf diesem Punkte eine tiefere Erkenntniß erreicht, indem die aus dem heiligen Geiste folgende Freiwilligkeit des sittlichen Handelns mit der Aufnahme des Gesetzes in die Gesinnung identificirt wird. Allein dieser Grundsatz ist theoretisch nicht entwickelt worden; und aus anderen Rücksichten ist doch auch in der lutherischen Orthodoxie die Vorstellung von der statutarischen Gestalt des Gesetzes unerschüttert geblieben. Man darf also den Abstand der beiden Confessionen auf diesem Punkte nicht übertreiben, als ob ein qualitativer Unterschied ihrer ethischen Disposition nachweisbar wäre. In der grundsätzlichen Anerkennung der Freiwilligkeit des sittlichen Handelns aus dem heiligen Geist und dem Glauben an die Versöhnung stimmen Calvinisten wie Lutheraner mit einander überein; dieser Gedanke verbindet sie gegenüber den Socinianern. Der von mir anzutretende Beweis der reformatorischen Auffassung der Rechtfertigung erfordert zunächst die Gegenüberstellung der Grundzüge des Socinianismus gegen die lutherische und calvinische Lehre.

Auch jenes System nämlich bezeugt die engste Beziehung der Rechtfertigung auf das ewige Leben. Indem dieser Erfolg an die Bedingung des Glaubens geknüpft ist, wird es von Gottes freier Verleihung so abgeleitet, daß menschliches Verdienst ausgeschlossen ist. Aber das ewige Leben wird nicht nur auf das

1) Conf. Helv. post. 16: Docemus vere bona opera enasci ex fide viva per spiritum sanctum et a fidelibus fieri secundum voluntatem et regulam verbi dei .... Diximus autem antea, legem dei, quae voluntas dei est, formulam nobis praescribere bonorum operum.

Jenseits beschränkt, sondern es wird auch gemäß der mittelaltrigen Ansicht in der Art als übernatürliches Ziel des Menschen dargestellt, daß es nicht in dem Begriff des geschaffenen menschlichen Wesens Platz findet. Ferner wird in den Glauben, der das ewige Leben erreicht, der Gehorsam der Gesetzerfüllung eingerechnet. Die Sündenvergebung aber, oder die Aufhebung der verschuldeten Strafen wird als Bedingung des ewigen Lebens bald von demselben unterschieden, bald mit demselben zusammengefaßt, damit das Mißverhältniß der unvollkommenen Gesetzerfüllung zu dem vollkommenen Zustande des ewigen Lebens ausgeglichen werde. Denn das Christenthum erkennt man objectiv in den vollkommenen Geboten und in den vollkommenen Verheißungen des ewigen Lebens und des heiligen Geistes, welcher die Hoffnung auf jenes begründet, wenn die göttlichen Gebote ihre Erfüllung wenigstens nach den Kräften des Einzelnen finden. In diesen Grundsätzen des Christenthums als der ethischen Schule, welche noch einige religiöse Accidenzen gelten läßt, ist das Guthandeln als die Hauptsache bezeichnet. Dasselbe wird aber auf der Linie des statutarischen Gesetzes festgehalten. Und zwar ist dasselbe nicht blos auf eigentlich sittlichen Inhalt bestimmt, sondern es soll auch die ceremonialen Gebote der Anbetung Gottes im Vaterunser und des Abendmahles in sich enthalten. Zwischen der Erfüllung dieser Aufgabe und dem übernatürlichen Ziele des ewigen Lebens ist nun gar keine nothwendige sachliche Beziehung, kein Punkt von Identität nachgewiesen. Beides verhält sich ebenso gleichgiltig zu einander, wie nach socinianischer Ansicht das Wesen Gottes und das des Menschen; beides wird nur durch die Willkür Gottes mit einander verknüpft. Auch durch die Aufnahme der Aristotelischen Idee der Tugend in die Ethik[1]) ist diese eudämonistische Combination zwischen Guthandeln und Seligkeit nicht aufgehoben oder aufgewogen worden. Vielmehr ergiebt sich, daß diese erste vorwiegend ethische Darstellung des Christenthums ebenso bestimmt ein System der Heteronomie ist, als es in lauter mittelaltrigen Motiven wurzelt. In der Hauptsache wird es schon durch den lutherischen Lehrsatz weit überflügelt, daß man als Subject christlichen Glaubens in dem Gesetze lebt und dasselbe aus dem heiligen

---

1) Ioh. Crell, Ethices seu doctrinae de moribus prolegomena. Ethica christiana. B. F. P. Tom. IV.

Geiste stets von Neuem für sich producirt, indem man freiwillig auf den durch die Liebe bezeichneten gemeinnützigen Endzweck hin handelt.

Aber indem diese Spur innegehalten wird, haben sich aus den neutestamentlichen Urkunden noch andere viel reichere und vollständigere Merkmale der Freiheit des Christen ergeben. Der menschliche Wille, welcher im Christenthum auf den Endzweck des Reiches Gottes gerichtet ist, welcher über alle natürlichen oder particularen Motive des sittlichen Handelns übergreift, bewährt sich als die höchste denkbare Stufe der Freiheit sowohl durch die Unabhängigkeit seines Motivs von dem Naturzusammenhang des individuellen wie gemeinschaftlichen Lebens, als auch dadurch, daß er von einer freien Erkenntniß des Sittengesetzes geleitet ist, in welcher er dasselbe fortwährend producirt. Denn das Sittengesetz ist nur vollständig in dem Netz der Pflichturtheile, welche über die Nothwendigkeit des Guthandelns in jedem einzelnen Falle entscheiden; das Urtheil der Pflicht in diesem Sinne ist aber immer das Erzeugniß der selbständigen Anwendung des allgemeinen Gesetzes durch die besonderen sittlichen Grundsätze auf die momentane Stellung des Einzelnen in der sittlichen Gesellschaft. Diese sittliche Autonomie ist aber insbesondere deshalb nothwendig, weil das allgemeine Gesetz der Nächstenliebe überhaupt nicht in einer statutarischen Reihe von allgemeinen Geboten entfaltet werden kann, weil es in erster Linie nicht auf Handlungen, sondern auf die Gesinnung gerichtet ist. Diese Wahrheit hat nun ihren Sinn in der Unterscheidung zwischen rechtlichem und sittlichem Handeln, und dient dazu, das Sittengesetz gegen jedes Rechtsgesetz sowohl im Begriff wie in der Anwendung abzugrenzen. Denn der Grundsatz der Autonomie gilt nicht blos im Kreise des allgemeinen Sittengesetzes als solchen, sondern man handelt auch auf jedem besondern Lebensgebiete, auch in dem des Rechtes und Staates autonom, sofern man den Grundsatz und die Pflichturtheile des Gehorsams gegen das statutarische Gesetz aus der Geltung des allgemeinen Sittengesetzes ableitet. Andererseits führt auch die göttliche Auctorität für das christliche Sittengesetz nicht das Merkmal der Heteronomie in demselben mit sich, da ihm der statutarische Charakter abgeht, an welchem dieses Merkmal hängt, und da es alle egoistischen Rücksichten auf blos individuelle Lust oder Lohn ausschließt.

Diese Freiheit des Handelns, zu welcher der Gläubige als Glied des Reiches Gottes befähigt wird, ist mit den religiösen Functionen gleichartig, in welchen derselbe die ihm im Christenthum mögliche Stellung über der Welt ausübt (S. 486). Beide Reihen gehören zusammen, so gewiß das Christenthum die eminent sittliche Religion ist. Die einzelnen Elemente dieser Reihen werden einer genaueren Beobachtung auch die Beziehungen der Wechselwirkung darbieten (S. 488). Zugleich aber ergiebt sich, daß im Ganzen gerechnet, oder im Princip die religiösen Functionen des Vertrauens auf Gott, der Demuth und Geduld, des Dankes und der Bitte an Gott, in welchen der Gläubige nach der Lehre Luther's seine Stellung gegen die Welt einnimmt, den Vortritt vor der Reihe der sittlichen Functionen haben, in denen man sich direct den Menschen widmet. Denn einmal ist das Christenthum im Ganzen Religion, und im Besondern die specifisch sittliche Religion. Die ihm eigenthümlichen religiösen Functionen also sind die Organe des christlichen Lebens, welche die Leitung der sittlichen Leistungen übernehmen. Wenn nun diese ihre Bestimmtheit daran haben, daß sie durch den Gedanken des Reiches Gottes motivirt werden, so ist diese Combination nur dem zu vollziehen möglich, welcher auf Gott als seinen Vater im Ganzen sein Vertrauen setzt; denn erst in dieser Form glaubt er an das Reich Gottes als die ihm geltende Bestimmung. Ferner ist die zusammenhängende sittliche Leistung in diesem Gebiet dadurch bedingt, daß man seiner Stellung gegen die Welt in dem Maße sicher ist, als es bei der fortdauernden menschlichen Schwäche möglich ist. Man kann die Selbstverleugnung, die Geduld und Langmuth gegen die Menschen, welche einen Hauptbestandtheil der sittlichen Pflichtübung ausmachen, nicht mit Zuverlässigkeit übernehmen, wenn man nicht den großen und kleinen Hemmungen durch Natur und Gesellschaft in dem religiösen Vertrauen auf Gottes Leitung gewachsen oder vielmehr überlegen ist. Daß eine Handlung gut und für den, welchen sie angeht, wohlthuend ist, hängt nicht blos von der guten Gesinnung und Absicht, sondern auch von der Freudigkeit ab, welche man aus dem Vertrauen auf Gott den Verhältnissen abkämpft, welche meistentheils jener Stimmung zuwiderlaufen. Diesem Gedanken hat Stephan Praetorius den schlagenden Ausdruck verliehen: „Es ist unmöglich, daß ein starker fröhlicher Muth, Danksagung und ein freiwilliger neuer Gehorsam können folgen, wo

nicht die Seligkeit vorangeht und der Geist Christi vorhanden ist. Dieser Grund muß da sein, ehe gute Werke in uns können aufgerichtet und erbauet werden" [1]). Man wird ja auch die Erfahrung machen, daß man durch die Ausübung des guten Lebenswerkes, in der gemeinnützigen Berufsarbeit Hemmungen der Freudigkeit verscheuchen kann, mit denen man behaftet war, als man heute in den täglichen Dienst eintrat. Allein im Ganzen wird der Satz des Jakobus dahin zu ergänzen sein, daß man im Thun des Guten selig wird, weil man dem Gesetze der Freiheit schon mit der Freudigkeit entgegenkommt, welche dem Christen grundsätzlich in seiner Stellung zwischen den Versuchungen durch die Welt zukommt.

Bei aller Gleichartigkeit zwischen der überweltlichen Art der Sittlichkeit des Gottesreiches und der Beherrschung der Welt durch Gottvertrauen und Geduld, haben diese religiösen Functionen den Vortritt, weil durch sie die entsprechende sittliche Haltung bedingt ist. Also ist der directe Inhalt des ewigen Lebens oder der Seligkeit in den die Welt beherrschenden religiösen Functionen zu erkennen. Warum ist nun zu diesem Zwecke Sündenvergebung durch Gott, Aufhebung der Schuld nothwendig? Die Antwort wird in der Richtung der Combination zu suchen sein, welche in der Apologie der Augsburgischen Confession vorliegt (§ 25). Sünde ist die Beurtheilung des Unrechtes, des Verbrechens u. s. w., nach ihrem Mißverhältniß zu Gott. Dasselbe wird entweder bemessen nach dem Widerspruch der Handlung, der Absicht, der Gesinnung gegen das Gesetz Gottes oder nach ihrem Widerspruch gegen die Auctorität, welche Gott durch seine Fürsorge oder Vorsehung über die Menschen übt. Diese Alternative ist nun freilich nicht richtig. Denn die Giltigkeit göttlichen Gesetzes setzt immer die Anerkennung der Auctorität voraus, welche Gott als der Wohlthäter und Fürsorger der Menschen erwirbt (I. S. 200). Also ist die Grundform der Sünde, in welcher sie gegen die Religion verstößt, der Mangel an Ehrfurcht oder die Gleichgiltigkeit gegen Gott, und der Mangel an Vertrauen oder das positive Mißtrauen gegen Gott. Diese beiden Merkmale der Sünde, welche Melanchthon in der Augsburgischen Confession und ihrer Apologie als die Grundform der Sünde auch an der Erbsünde, wiewohl vergeblich nachzuweisen

---

1) Morgenröthe evangelischer Weisheit. In der I. S. 532 angeführten Sammlung der Tractate I. S. 789.

unternimmt (S. 323), sind gegen einander abgestuft, finden also in der überall identisch gesetzten Erbsünde keinen Raum. Denn der Mangel an Ehrfurcht gegen Gott schließt auch stets den an Vertrauen auf ihn in sich. Aber umgekehrt giebt es Mangel an Vertrauen auf Gott, der mit Ehrfurcht gegen ihn zusammen ist. Diese Abstufung wird im Ganzen mit der Abstufung im Verhältniß der Schuld gegen Gott zusammenfallen. Im ersten Fall hat man nämlich auf Abstumpfung des Schuldgefühls zu rechnen, welches im andern Fall vorhanden, vielleicht in geschärftem Grade gegenwärtig ist. Aber wenn mit demselben der Mangel an Vertrauen gegen Gott verknüpft ist, so erscheint in dieser Combination gerade der ungelöste Schuldzustand, die Trennung von Gott, die Knechtschaft unter die Welt, gegen die man sich mit eigenen Mitteln nicht behaupten kann, da man von ihr alle Motive zum Handeln und Streben empfängt. Soll nun an die Stelle dieses Lebenszustandes der entgegengesetzte treten, das Vertrauen auf Gott, welches nicht gewagt und willkürlich vorweggenommen, sondern von der Ehrfurcht gegen ihn durchdrungen ist, welches ferner den Menschen in die Verheißung und die Aufgabe des Gottesreiches einführt, also seinen Willen in die Richtung auf Gottes Zweck bringt, welches endlich die aus der Welt entspringenden Lebensmotive dem göttlichen Endzweck unterordnet, so muß die Sünde vergeben, die Schuld aufgehoben sein. Und zwar ist hier auf das Urtheil Gottes zurückzugehen, welches die entsprechende Selbstbeurtheilung in dem möglich macht, welcher in der Aneignung des göttlichen Urtheils gläubig wird. Denn eine materielle mechanische Veränderung des Sünders ist überhaupt nicht denkbar, und ist nicht angezeigt, wo es sich zwischen ihm und Gott um das Verhältniß der Schuld handelt. Dieses Verhältniß würde eben nicht aufgehoben, wenn der Sünder mechanisch, also etwa durch die Eingießung der Liebe, gerecht gemacht würde. Durch die Vergebung der Schuld, die Verzeihung wird aber der Sünder, der sie sich aneignet, berechtigt, in dem Vertrauen auf den Gott, dessen Auctorität er hiemit anerkennt, ihm zu nahen, und sich über die Welt zu stellen, in welcher er nicht mehr seinen letzten Beweggrund findet. So wird die in der Augsburgischen Confession und ihrer Apologie nach der Anleitung von Röm. 5 vollzogene Combination als richtig und nothwendig erwiesen.

Dieser Beweis ist allerdings nichts Anderes, als die Auf-

zeigung der Uebereinstimmung der in der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung mit einander verbundenen Vorstellungen. Für denjenigen, der diesen Zusammenhang überhaupt von sich ablehnt, hat auch dieser Beweis keinen Sinn. Eine Widerlegung entgegenstehender Ansichten, oder ein indirecter Beweis für die Nothwendigkeit der Sündenvergebung kann immer nur unter der Bedingung unternommen werden, daß der Gegner wenigstens Ein Glied der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung zugesteht. Dieser Fall liegt vor, wenn man mit Kant in der sittlichen Verbindung der Menschen durch das Gesetz der Menschenwürde den Endzweck in der Welt und über der Welt, und in der Freiheit die Willensursache erkennt, welche frei von der Motivirung durch Naturursachen das absolute Gesetz aus sich producirt. Denn diese Ideen sind auch im Christenthum giltig, oder vielmehr Kant hat sie dem Christenthum nachgebildet. Allein der Socinianismus und die Aufklärung oder der gewöhnliche Rationalismus sind in demselben Maße für einen indirecten Beweis der principiellen Geltung der Sündenvergebung unzugänglich, als sie nichts wissen von dem überweltlichen Werthe der sittlichen Gemeinschaft, von der entsprechenden Geltung des Sittengesetzes und dessen Correspondenz mit dem specifischen Begriff der Freiheit. Das statutarische Gesetz des Socinianismus hat es immer nur mit dem Handeln jedes Einzelnen zu thun, und seine Anerkennung der Herrschaft Christi zieht keinen Gedanken an die sittliche Gemeinschaft als das Ganze nach sich. Das Gesetz wird hier nicht in seinem vollen Gewicht erkannt, weil es als statutarisch angesetzt, und weil keine nothwendige Beziehung zwischen seiner Erfüllung und dem verheißenen ewigen Leben nachgewiesen wird. Unter diesen Umständen dient auch die Sündenvergebung, welche anerkannt wird, nur dazu, die Verbindlichkeit des Gesetzes abzuschwächen. Denn wenn die Sündenvergebung den Sinn hat, daß Gott die unvollkommene Gesetzerfüllung eines Jeden als vollkommen zum Zweck des ewigen Lebens beurtheilt, so erscheint darin nur ein Umweg zu dem Grundsatze der Aufklärung, daß Gott von Keinem mehr verlangt, als was nach der individuellen Ausrüstung und der besondern Lebenslage ein Jeder zu leisten im Stande ist (I. S. 393). Dieser Grundsatz aber folgt direct aus der Grundlage der Wolff'schen Ethik, nämlich aus der Aufgabe der Selbstvervollkommnung der einzelnen Subjecte als solcher, welche sich nach dem Naturgesetze

richtet. Von hier aus ist ebenfalls die Erkenntniß der Möglichkeit und Nothwendigkeit der sittlichen Gemeinschaft als eines Ganzen in seiner Art und von abschließendem Werthe unerreichbar, und deshalb kann man dem auf sich selbst gestellten und auf relative Sittlichkeit gerichteten Subjecte die principielle Nothwendigkeit von Sündenvergebung nicht beweisen.

Die allgemeine Nothwendigkeit der religiösen Idee der Sündenvergebung oder Rechtfertigung ergiebt sich also aus der Voraussetzung der Schätzung der Sünde als Schuld und als Gleichgiltigkeit und Mißtrauen gegen Gott, und aus der Zweckbeziehung auf das ewige Leben oder die Freiheit über die Welt, welche möglich ist, wenn der Mensch aus der Trennung von Gott und dem allgemeinen Widerstreben gegen dessen Zweck in das Vertrauen und in die positive Richtung seines Willens auf denselben versetzt worden ist. Dieser Umschwung der Versöhnung mit Gott kann im religiösen Erkennen nur von Gott abgeleitet werden, und zwar im allgemeinsten Sinne von der gnädigen Willensbestimmung Gottes, deren Ursprünglichkeit und Autonomie durch die Form des synthetischen Urtheils ausgedrückt wird: Der Sünder ist Gott recht, er ist Gott angeeignet, er ist in die Nähe Gottes versetzt. Als Ausdrücke einer objectiven Erkenntniß würden diese Urtheile auch bei Gott widersinnig sein; als Ausdrücke seines Willens werden sie von der religiösen Selbstbeurtheilung nie ohne den Erfolg gedacht, daß der von Gott gerechtfertigte oder mit ihm versöhnte Sünder in die Richtung auf den göttlichen Zweck versetzt ist. Diese Richtung hat aber unter den bezeichneten Umständen zunächst keinen andern Inhalt, als daß das menschliche Leben um Gottes und um der Seligkeit willen über die Motivirung durch die Welt zu erheben ist. Die Anwendung dieses Erfolges auf die Lebensführung im Einzelnen, auf die Befreiung des Selbstgefühls von den Einschränkungen durch die Welt, auf den Erwerb von Geduld, weiterhin auf die Befreiung der sittlichen Gesinnung von den sündigen Antrieben und von der statutarischen Deutung des Sittengesetzes, auf die Erzeugung der Fertigkeit des sittlichen Handelns aus der Gesinnung der allgemeinen Nächstenliebe, erfolgt nicht ohne Anstrengung und innern Kampf, und nicht ohne mannigfache Mittelursachen. Die moralische Nothwendigkeit dieser Erfahrungen der persönlichen Freiheit aus dem göttlichen Acte der religiösen Befreiung steht ja fest;

allein sie unterliegt noch anderen Bedingungen als die logische Synthese, in welcher unsere theoretische Erkenntniß diese Folgerungen an den göttlichen Zweck anknüpft, den der Sünder für sich giltig macht, indem er die Rechtfertigung oder die Sündenvergebung durch Gott erfährt.

Es ist darauf hingewiesen (II. S. 355), daß Paulus die christliche Freiheit, deren erfahrungsmäßiger Inhalt mit der Bedeutung des ewigen Lebens übereinkommt, von demselben Acte Christi ableitet, dem er sonst die Rechtfertigung oder Sündenvergebung beilegt (Gal. 5, 1), daß er aber sonst die Freiheit in die Verbindung mit dem Geiste Gottes als dem heiligen Geiste bringt (Gal. 3, 14; 4, 5. 6; 2 Kor. 3, 17; Röm. 8, 2. 14—16). Es ist zugleich bemerkt worden, daß die Combination zwischen dem Geiste Gottes in den Gläubigen und ihrer Freiheit nicht den Sinn einer causalen Verbindung hat. Die Concurrenz des heiligen Geistes hat in diesem Falle nicht die Bedeutung, die Ableitung der Freiheit von dem an Christi Wirken geknüpften Rechtfertigungsact unklar zu machen. Indessen wenn doch die Instanz des heiligen Geistes und die Thatsache der Freiheit in der Erfahrung desselben Subjects nicht gegen einander gleichgiltig sein werden, so darf man sich an einer andern von Paulus gestellten Combination orientiren. Die Hoffnung auf das ewige Leben, welche aus der Rechtfertigung hervorgeht (Röm. 5, 2), wird durch das Wirken des heiligen Geistes in uns verbürgt (8, 13. 23). Also der heilige Geist, und daß man in ihm die Selbstheiligung übt, ist Erkenntnißgrund für die Gewißheit des ewigen Lebens. Nun kann ja zwischen dieser Gewißheit und der Bethätigung der christlichen Freiheit gegen die Welt sachlich nicht unterschieden werden. Also ist der heilige Geist, der mit der Freiheit zusammen ist, eben als Erkenntnißgrund und nicht als Realgrund derselben von Paulus gedacht. Was ist nun aber mit dem heiligen Geiste gemeint? Die Bestimmung dieses Begriffes ist von der Theologie in einem solchen Maße vernachlässigt worden, daß ich die dazu nothwendige Arbeit hier in der Geschwindigkeit nicht nachholen kann. Die Vernachlässigung der Sache hat aber den praktischen Schaden nach sich gezogen, daß man entweder des Gebrauches der Vorstellung überhaupt sich enthält, oder eine Art unwiderstehlicher Naturkraft darunter versteht, welche den regelmäßigen Verlauf der Erkenntniß und die gesetzmäßige Uebung des Willens durch-

kreuzt. So wie Paulus die Vorstellung gebraucht, identificirt er die den Christgläubigen gemeinsame Erkenntniß Gottes als ihres Vaters, der durch Christus seine Liebe an ihnen bewährt (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15; 5, 5; 1 Kor. 2, 11. 12) und die Erkenntniß seines Sohnes als unseres Herrn (1 Kor. 12, 3) mit der Gott selbst eigenthümlichen Function der Selbsterkenntniß, weil die den Christen mögliche Erkenntniß Gottes mit derjenigen übereinstimmt, die Gott von sich selbst hat. Demgemäß bezeichnet Paulus als den heiligen Geist die den Christen gemeinsame Kraft des gerechten Handelns und der Selbstheiligung oder sittlichen Charakterbildung (Röm. 8, 4. 13), welche an jener vollständigen Erkenntniß Gottes ihr Motiv besitzt (S. 22). Wird in jener Beziehung auf die Unwillkürlichkeit der Erkenntniß Gottes als des Vaters als die regelmäßige Erscheinung hingewiesen, so wird doch das ekstatische Auftreten derselben weder als die einzige noch als die höchste Form der Gotteserkenntniß dargestellt. Denn wenn die ganze sittliche Praxis aus dem heiligen Geiste hergeleitet wird, so hat das den Sinn, daß die Erkenntniß Gottes als unseres Vaters die Gesinnung motivirt, aus welcher Gerechtigkeit und Heiligung hervorgebracht werden. Dieses aber ist folgerecht; denn die christliche Erkenntniß, daß Gott in Christus unser Vater ist, schließt die praktische Anerkennung des Endzwecks des Gottesreiches nothwendig in sich.

Unter diesen Bedingungen würde es nicht einmal befremden können, wenn die Freiheit über die Welt in der religiösen Erfahrung auch causal in dem heiligen Geiste Gottes begründet würde. Denn dieselbe folgt aus unserer Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes durch die Rechtfertigung so, wie wir gemeinsam in Gott unsern Vater und in seiner Liebe den letzten Grund unserer Befreiung erkennen. Daß man in diesem Zusammenhang die Determination durch den heiligen Geist wie eine unwiderstehliche Naturkraft vorstellen sollte, verbietet sich von selbst; da die Freiheit über die Welt unter allen Umständen erlernt, erworben, erkämpft werden muß. Jene Combination würde sich sogar noch aus einem andern Grunde empfehlen. Unsere Erkenntniß und Anrufung Gottes als unseres Vaters im heiligen Geiste ist die Wirkung unserer Annahme als Kinder Gottes durch das Urtheil der Adoption; unsere Freiheit über die Welt ist die Wirkung des göttlichen Urtheils unserer Rechtfertigung durch Gott unsern Vater

in Christus. Diese Urtheile Gottes sind sachlich mit einander identisch (§ 18); also werden auch die Erkenntniß Gottes als unseres Vaters und unsere Freiheit über die Welt sich nur wie die verschiedenen Seiten desselben Zustandes zu einander verhalten. Und da doch die Freiheit über die Welt von unserer Verbindung mit Gott in der Gotteskindschaft abhängen wird (Röm. 8, 21), so würde sie füglich auch im heiligen Geiste begründet werden dürfen. Diese Combination würde nur dann verboten sein, wenn die Instanz des heiligen Geistes immer zugleich in ihrer Anwendung auf das sittliche Handeln verstanden werden müßte. Denn die Erfahrungen der Freiheit über die Welt verhalten sich nicht als die Folge zu der Reihe der sittlichen Thätigkeit, wenn sie auch durch die richtige Ausübung derselben bedingt sein werden (§ 53). Also die Freiheit über die Welt, welche die Gläubigen deswegen erleben, weil die Gemeinschaft mit Gott in der Rechtfertigung durch Gott hergestellt ist, geht auch aus dem heiligen Geist hervor, weil die Rechtfertigung auch die Aufnahme der Sünder in die Gotteskindschaft ist, und die gemeinsame Anerkennung Gottes als unseres Vaters in der Kraft des heiligen Geistes ausgeübt wird.

1) Die Rechtfertigung oder Sündenvergebung in dem principiellen Sinne, daß das Verhältniß der Menschen zu Gott aus der Trennung durch das Schuldgefühl und das Mißtrauen und aus dem Widerspruch oder der Feindschaft der Sünde in die Gemeinschaft des Vertrauens und des Friedens gegen Gott umgesetzt werde, hat ihre directe Abzweckung auf die Einführung der Menschen in das ewige Leben, welches in den Erfahrungen der Freiheit oder der Herrschaft über die Welt, oder in der Unabhängigkeit des Selbstgefühls von den Hemmungen wie von den Antrieben der Naturursachen und der particularen Gesellschaftskreise gegenwärtig ist.

2) Obgleich die Rechtfertigung oder Sündenvergebung keine directe Abzweckung auf die Hervorrufung des sittlich guten Handelns hat, da dieses sein nächstes Motiv an dem überweltlichen Endzweck des Reiches Gottes findet, so ist doch die Freiheit der sittlichen Gesinnung von statutarischem Gesetz, welche sich durch stete Erzeugung des Sittengesetzes in den besonderen Grundsätzen und den einzelnen Pflichturtheilen kundgiebt, eine der religiösen Freiheit über die

Welt gleichartige Function, in deren Ausübung ohne Rücksicht auf den Erfolg ebenfalls ewiges Leben erfahren wird; in dieser Beziehung also ist auch die Reihe des sittlichen Handelns durch die Rechtfertigung oder Versöhnung bedingt.

3) Die Rechtfertigung als die Aufnahme von schuldbewußten und des Vertrauens zu Gott entbehrenden Sündern in die Gemeinschaft mit Gott, und die Versöhnung als die Richtung des bisher sündigen Willens auf den allgemeinen Endzweck Gottes selbst, ist als die Grundbedingung des christlichen Lebens nothwendig, um es zu erklären, daß die Gläubigen in dem Vertrauen auf Gott, in Demuth und Geduld die Stellung über die Welt einnehmen, welche das ewige Leben ausmacht, und in welcher die dem Welt beherrschenden Gott als unserem Vater durch Christus entsprechende Seligkeit erfahren wird.

Achtes Capitel.

Die Nothwendigkeit der Begründung der Sündenvergebung in dem Wirken und Leiden Christi.

55. Indem die Geltung göttlicher Sündenvergebung als ein nothwendiges Element innerhalb des Christenthums in irgend einem Sinne von allen christlichen und theologischen Parteien zugestanden wird, haben zuerst und am deutlichsten die Socinianer die Beziehung zwischen der Sündenvergebung und dem Tode Christi bestritten, welche in der kirchlichen Ueberlieferung ohne Frage angenommen, wenn auch im Laufe der Zeit auf verschiedene Weise gedeutet worden war. Die Controverse steht in dem nächsten Zusammenhange mit dem schon erörterten Streitpunkte, daß alle kirchliche Theorie der Sündenvergebung principielle Bedeutung für das christliche Leben einräumt, der Socinianismus nur accidentelle. Wenigstens ist es zunächst analog, daß alle kirchliche Theologie die Sündenvergebung an die allgemeine oder exclusive Werthbestimmung der Person oder der Gesammtleistung Christi anknüpft, wie auch dieselbe ausfallen mag, der Socinianismus an die prophetische Würde Christi, welche er mit Anderen theilt. In der kirchlichen Theologie vor dem Auftreten der Socinianer ist es entweder der unendliche Werth der Gottheit Christi, und die Vollkommenheit seiner Genugthuung oder seines Gehorsams, oder das Verdienst der uneingeschränkten Freiwilligkeit seines Handelns im Dienste Gottes, kurz etwas, was ihm allein zukommt, worauf die allgemeine Anordnung der Sündenvergebung zurückgeführt wird. Die Socinianer lassen die Sündenvergebung nur aus der Rede Christi entspringen, welche in dem Maße gegen seine persönliche Tugend gleichgiltig ist, als dasselbe Gut auch von anderen Propheten in derselben Tragweite

verheißen sein, und übrigens von Gott unmittelbar, ohne eine nothwendige Art der Vermittelung den Menschen zugeeignet werden soll. Insbesondere machen sie darauf aufmerksam, daß da Christus wiederholt Sündenvergebung durch sein Wort zugesichert hat (Mc. 2, 10. 11; Lc. 7, 48), diese Wirkung nicht nothwendig und ausschließlich an seinen Tod sich anschließe.

Diese Bemerkung hat ein gewisses Recht gegen alle diejenigen Werthbestimmungen des Todes Christi, welche dieses Ereigniß, auch sofern es unter den Entschluß oder die Bereitwilligkeit Christi subsumirt wird, in eine entgegengesetzte Beziehung stellen, als die Werthbestimmung seines gesammten activen Lebens. Die Thatsache, daß Jesus in jenen Fällen Sündenvergebung ausgesprochen hat, widerlegt wirklich alle solche Theorieen, welche darauf gerichtet sind, daß Christus durch seinen Tod als die Genugthuung für die menschlichen Sünden erst Gott die Bereitschaft zur Sündenvergebung abgewonnen habe, während sein sittlich normales Leben entweder der Ausdruck seiner Pflicht sein sollte, oder nur als Unterstützung jener Wirkung seines freiwilligen Todes beurtheilt wurde. Allein die beiden Fälle entsprechen doch wieder nicht der positiven socinianischen Ansicht, daß Christus als Prophet die Sündenvergebung im Allgemeinen unter der Bedingung des activen Glaubensgehorsams verkündet. Diese Ansicht geht nämlich dahin, daß Christus im Allgemeinen das göttliche Gesetz der Sündenvergebung zur Erkenntniß gebracht habe; seine prophetische Competenz verstehen die Socinianer im Sinne theoretischen Lehrberufes. Dagegen kommt in Betracht, daß Jesus, auch wenn wir sein Verfahren auf seine prophetische Würde zurückführen, die einzelnen Personen durch die Sündenvergebung in dieselbe Gemeinschaft mit Gott aufnimmt, in welcher er als der Menschensohn mit Gott steht, und aus welcher er die richtige Beurtheilung der einzelnen Fälle schöpft. Ueberdies kommt in keinem derselben die von den Socinianern gestellte Bedingung des activen Glaubensgehorsams zur Geltung. Aber indem zugestanden wird, daß Jesus hier aus seinem Prophetenrechte heraus handelte, so bedeutet dieses für ihn nicht blos den Anspruch auf Wahrheit seines Redens im Namen Gottes, sondern die Uebereinstimmung seiner ganzen Lebensführung mit der durch ihn bewährten Gnade und Treue Gottes einerseits, und mit seiner religiösen Angehörigkeit zu Gott als seinem Vater andererseits.

Von hier aus betrachtet hält sich nun die Sündenvergebung an den Gichtbrüchigen, indem mit ihr die Heilung verbunden wird, in dem Rahmen der vom Alten Testamente her geltenden Erwartung. Denn die Beseitigung der materiellen Strafübel gilt auf dem Boden des Alten Testaments als die nothwendige Probe der Herstellung des göttlichen Wohlgefallens (II. S. 60). Aber es ist deutlich, daß Jesus hierin sich der Fassungskraft seiner Umgebung anschmiegt. Hingegen ist der Fall der Sünderin anders beschaffen. Man kann zwar geltend machen, daß auch diese von dem Strafübel befreit wird, welches ihrer Art von Sünde entspricht. Denn die Ausstoßung aus der anständigen Gesellschaft, welche sie sich zugezogen hatte, macht Jesus wenigstens für seine Person ungiltig, indem er zur Verwunderung des Pharisäers die Annäherung der Frau und die Beweise ihres Vertrauens wie ihrer Reue sich gefallen läßt. Allein damit war doch nicht ihre gesellschaftliche Stellung in ihrem ganzen Umfange hergestellt, sondern es ist zu erwarten, daß die Anderen ihre Zurückhaltung gegen die Frau fortgesetzt haben. Um so deutlicher aber wird dadurch, was Christus unter der ihr zugesprochenen Sündenvergebung versteht. Indem er nämlich ihren reuigen Glauben an Gott in dem aufrichtigen und demüthigen Zutrauen zu ihm selbst erkennt, macht er die göttliche Sündenvergebung gerade dadurch wirksam, daß er die Frau sich nahe kommen läßt. Denn eben sofern sie sich durch seine Erhabenheit wie seine Milde hat anziehen lassen, eröffnet Christus ihr den Zugang zu Gottes Gnade, indem er sie zu demjenigen Verkehr mit sich selbst zuläßt, der in der Geschichte dargestellt ist. Denn weil er die Gnade Gottes ebenso wie die normale Gemeinschaft der Menschen mit Gott in seiner Person repräsentirt, so hebt er an ihr die Hemmung ihrer Gemeinschaft mit Gott durch ihre Sünden in dem Maße auf, als der Eindruck seiner Persönlichkeit das natürliche Mißtrauen und die habituelle Leichtfertigkeit der Sünderin überwunden hatte. Also in diesem Zusammenhang drängen sich ganz andere Rücksichten auf, als welche in der socinianischen Theorie zur Beachtung kommen. Man wird demnach das Zutrauen zu den übrigen Ansichten dieser Herkunft im Voraus zu mäßigen haben.

Wenn jedoch von den Socinianern und den Aufklärungstheologen darauf bestanden wird, daß kein nothwendiges Verhältniß zwischen der Sündenvergebung und der geschichtlichen

Stellung Christi anzunehmen sei, so hängt diese Ansicht wie immer von gewissen Voraussetzungen ab und nicht von der genauen Erwägung der geschichtlichen Umstände. Die Einen also machen die Billigkeit, die Anderen die Liebe Gottes als den feststehenden Grund für die Erwartung geltend, daß die Sündenvergebung sich zwischen Gott und den Menschen eigentlich von selbst verstehe. Was nun die Aufklärer unter Gottes Liebe denken, ist von der Billigkeit, die von den Socinianern behauptet wird, nur dadurch unterschieden, daß diese von einem besondern Entschluß Gottes abgeleitet, jene als das naturgemäße Verhalten Gottes vorausgesetzt wird. Allein jene positive Behauptung, wie diese natürliche Voraussetzung stehen ebenso außer Verhältniß zu einer sittlichen Weltordnung, wie sie gegen alle geschichtlichen Bedingungen verstoßen, unter denen Religionen existiren. Es giebt keine Religion, und hat keine gegeben, die nicht positiv wäre; die sogenannte natürliche Religion ist eine Einbildung. Jede gemeinsame Religion ist gestiftet. Denn nicht nur muß jeder gemeinsame regelmäßige Cultus auf besondere Veranlassungen und auf die Auctorität einzelner Menschen zurückgeführt werden; sondern auch die Göttermythen sind besondere Combinationen von Naturerfahrungen und Gottesidee, welche von einzelnen Menschen zuerst vollzogen und unter ihrer Auctorität von den Anderen anerkannt worden sind. Die allgemeinen Gedanken von Gott, daß er nicht Welt sei, daß er willkürliche Macht, oder daß er der milde und nachsichtige Wille, endlich daß er der im Allgemeinen verpflichtende Gesetzgeber sei, sind Erzeugnisse des wissenschaftlichen Erkennens, welche als solche auch besonderen Bedingungen ihrer Erzeugung unterworfen sind und einen besondern Spielraum in der Zustimmung der Menschen gewonnen haben; sie sind aber weder jedem einzelnen menschlichen Geiste eingeboren, noch nothwendige Ergebnisse der Ueberlegung unserer Stellung in der Welt. Diese Gedanken sind als Surrogate der religiösen Gotteserkenntniß aufgekommen, wenn das Verständniß der positiven Religionen verkümmerte. So allgemein auch unter solchen Umständen die Aufnahme dieser Gedanken geworden ist, so ist ihre Geltung als einer Art von Religion eben deshalb erschlichen, weil sie keine Art von gemeinschaftlichem Cultus nach sich gezogen haben. Die socinianische Behauptung, daß Gott durch einen Entschluß der Billigkeit die als rechtlos geschaffenen Menschen als Träger relativer

Rechte gegen ihn selbst behandele, ist so wenig von selbst verständlich, als sie nur eine Modification der in der Theologie des Mittelalters geltenden wissenschaftlichen Hypothese ist. Die aufklärerische Voraussetzung von Gottes Liebe ist der Ausdruck einer Gewöhnung an die christliche Gottesidee unter den besonderen Umständen, in denen der philosophische Naturalismus und der religiös-moralische Individualismus die Ueberzeugungskraft der statutarischen Dogmatik lähmten. Also wenn die Liebe oder die billige Nachsicht Gottes als der Grund von Sündenvergebung anerkannt wird, so ist es aus der Rücksicht auf die geschichtliche Vollständigkeit der Ueberzeugung unumgänglich, dieselbe an die persönliche Berufsthätigkeit Jesu als den nothwendigen Mittelgrund anzuschließen. Dazu kommt, daß Socinianer wie Aufklärungstheologen die Sündenvergebung wie die sittliche Lebensordnung immer nur auf die einzelnen Individuen als solche beziehen. Diese Auffassung des religiösen und sittlichen Lebens aber verstößt gegen die allgemeine Regel, daß der Einzelne in diesen Richtungen nur thätig wird als Glied der Familie, des Stammes, des Volkes, der geistigen Menschheit, und in dem mehr oder weniger klaren Bewußtsein dieser Regel. Nach derselben richtet sich auch die Geschichte der positiven Religionen, sofern sie Cultus, und sofern sie als Maßstab für die Schätzung von allen möglichen socialen und politischen Institutionen wirksam geworden sind. Endlich richtet sich nach dieser Regel die Existenz der Aufklärung selbst, welche nur als Ueberlieferung in gewissen Bildungsschichten der Völker eine Kraft der Ueberzeugung hat, nicht aber als nothwendiges Product einer selbständigen Erkenntniß jedes Einzelnen als solchen.

Ferner berufen sich die Socinianer gegen die nothwendige Anknüpfung der Sündenvergebung an das persönliche Wirken Christi auf die durch das Alte Testament bezeugte Thatsache, daß Gott auch vorher ohne diese Vermittelung nur nach seinem freien Entschlusse Sündenvergebung ertheilt habe. Hierin erscheint eine eigenthümliche Ueberschätzung desjenigen, was in seiner Art unbestimmt und unvollkommen ist, gegen das Bestimmte und Vollkommene. Und zwar richtet sich dieses Urtheil wiederum weniger nach einer vollständigen geschichtlichen Ueberlegung der Thatsachen, als nach der socinianischen Ansicht von Gott als dem in sich unbestimmten Willen. Einmal ist in der Religion des Alten

Testaments ein gewisser Spielraum göttlicher Sündenvergebung in den Sünd- und Schuldopfern statutarisch begrenzt; jedoch wird das persönlich-sittliche Bedürfniß nach Sündenvergebung durch dieses Institut um so weniger befriedigt, als die Vorstellung von der Sünde, welche dasselbe begleitet, vorherrschend auf unvermeidliche körperliche Unreinheit und unfreiwillige Verletzungen theokratischer Rechte beschränkt ist. Aber theils stehen die individuellen Bewerbungen um die Sündenvergebung Gottes in den Psalmen außer Verhältniß zu jenen Cultusacten, theils rechnen die Bitten der Dichter wie die prophetischen Verheißungen allgemeiner Sündenvergebung zugleich auf die Herstellung des persönlichen Wohlbefindens, beziehungsweise der politischen Integrität des Volkes als auf die eigentliche Probe der göttlichen Gnade (II. S. 58). Erkennt man also an den Fällen der letzten Art, namentlich an der Jeremianischen Verheißung des neuen Bundes, eine bestimmte Tendenz darauf, sich der Sündenvergebung als einer allgemeinen Ordnung der höhern Entwickelungsstufe der Religionsgemeinde zu versichern, so erscheinen die gleichartigen Bitten der einzelnen Dichter schon nach dem alttestamentlichen Maßstabe als die ersten, weniger vollkommenen Ansätze zu jenem Ziele. Allein die Unvollkommenheit beider Erscheinungen im Vergleich mit dem Christenthum tritt eben darin auf, daß die Herstellung des äußern Glückes, die Abwehr der Beschädigung durch Verfolger, überhaupt das Gleichgewicht zwischen dem ungehemmten Gebrauch der Natur und der geistigen Reinheit, als die nothwendige Vollendung der innern Reinigung und als ihre Probe in Aussicht genommen wird. Nach diesem Maßstabe werden freilich die Dichter kaum jemals die Ueberzeugung gewonnen haben, daß ihre Bitte erfüllt worden ist; und die Verheißungen der Propheten haben durch Christus ihre Erfüllung nur so gefunden, daß ihre Erwartung des äußern Glückes für das erwählte Volk in die Zumuthung umgesetzt worden ist, daß man um der Sündenvergebung willen alle Leiden geduldig zu ertragen hat. Die socinianische Instanz gegen die Verknüpfung der Sündenvergebung mit dem Wirken Christi könnte also auch nur dann giltig sein, wenn sich die alttestamentlichen Erwartungen bewährten, daß mit der geistigen Versöhnung mit Gott zugleich die materielle Befreiung von allen Uebeln des Lebens einträte, oder daß die Befreiung von den materiellen Strafen der Sünden erfolgte. Denn die Veränderung des Verhältnisses des

Sünders zu Gott muß sich auch an dessen Stellung zur Welt bewähren. Da man aber diese von den Männern des Alten Testaments und wieder von den Socinianern erwartete Probe der Sündenvergebung niemals erlebt, und da die formelle Veränderung der Stellung zur Welt, welche als die Folge der Sündenvergebung im christlichen Sinne behauptet wird, weder im Alten Testament zur Klarheit gebracht, noch auch von den Socinianern in Aussicht genommen wird, so ist die socinianische Annahme einer allgemeinen Ordnung göttlicher Sündenvergebung, welche unabhängig von Christus wäre, außer allem Verhältniß zur Erfahrung und völlig gegenstandlos.

Hingegen die einzelnen Fälle, in denen Christus Sündenvergebung ertheilt, entspringen aus seinem Bewußtsein, daß er selbst in dem denkbar innigsten Verhältnisse zu Gott steht, und daß er berufen ist, auch Andere in dasselbe so aufzunehmen, daß deren Sünden keine Hemmung des Vertrauens gegen Gott und der Gemeinschaft Gottes mit ihnen ausüben. Im Vergleich damit ist es indifferent, ob nach der alttestamentlichen Erwartung das zur bestimmten persönlichen Sünde gehörende Strafübel durch die Heilkraft Christi materiell aufgehoben, oder einer formell veränderten Schätzung unterworfen wird. Mit diesem persönlichen Verfahren steht nun nicht im Widerspruch, daß die Vertreter der christlichen Gemeinde die allgemeine Geltung der Sündenvergebung an den Tod Christi anknüpfen, zumal da der Gedanke daran durch die Abendmahlsrede Christi selbst hervorgerufen worden ist. Denn der neue Bund, den er durch seinen Opfertod zum Abschluß zu bringen erklärt, verbindet gemäß der Jeremianischen Weissagung die neue Gemeinde mit Gott auf der Grundlage der Sündenvergebung. Erwägt man nun, daß die Vollendung der Berufsaufgabe Christi in der Bereitwilligkeit, wegen ihrer Durchführung zu sterben, die höchste Probe seiner persönlichen Gemeinschaft mit Gott als seinem Vater bildet (§ 48), daß aber diese seine Stellung auch in den vorangegangenen Fällen das Recht Christi zur Sündenvergebung an einzelne Personen begründet, so ist die Anknüpfung der Sündenvergebung für die nachkommenden Menschen an den Tod Christi nur folgerecht. Denn der Tod Christi, wie er aus seinem vorausgehenden Gehorsam verstanden werden muß, ist in der Auffassung der Apostel der compendiarische Ausdruck dafür, daß Christus seine religiöse Ein-

heit mit Gott und seine Offenbarungsstellung in dem ganzen Verlauf seines Lebens innegehalten hat. Als Bezeichnung seiner persönlichen Vollendung in der ihm zukommenden und in seiner Absicht auf die Gründung einer neuen Bundesgemeinde anerkannten Lebensbestimmung vergegenwärtigt der auf den Zweck der Sündenvergebung bezogene Tod Christi nur den religiösen Werth der in ihrer Art vollständig vorgestellten Person Christi für die nachkommenden Menschen. Wenn man die Fälle besonderer Sündenvergebung durch Christus, wie es sein Ausspruch Mc. 2, 10 fordert, zu seinen ordentlichen Befugnissen rechnet, so kann die Andeutung in der Abendmahlsrede, welche Mt. 26, 28 sachgemäß ergänzt ist, nur dann im Einklang damit verstanden werden, wenn man die Todesabsicht Christi unter keinem Gesichtspunkte begreift, der seiner Lebensabsicht entgegengesetzt wäre. Meint man jedoch die Todesabsicht Christi auf die Straffatisfaction deuten zu sollen, so sieht man sich genöthigt, die vorangegangenen Fälle gegen ihren Wortlaut aus der ordentlichen Befugniß Christi auszuschließen, oder man müßte diesen Erklärungen Christi den Sinn aufdrängen, daß er sie in der Absicht des stellvertretenden Strafleidens vorweggenommen habe. Dieses wäre jedoch keine Auslegung, sondern eine gewaltsame Eintragung, die sich der theologische Eigensinn nicht erlauben darf, ohne sich selbst das Urtheil zu sprechen.

56. So wie Christus die Verleihung der S ü n d e n v e r g e b u n g an die Weissagung des Jeremia anknüpft, ist sie als das gemeinsam grundlegende A t t r i b u t der v o n i h m z u s t i f t e n d e n G e m e i n d e zu verstehen. Dieses Ziel greift ganz bestimmt über die sporadische und accidentelle Form dieses Gutes hinaus, von welcher die Socinianer und die Aufklärungstheologen den Maßstab zur Beurtheilung der Sache entlehnten. Deshalb verletzen ihre Aufstellungen den specifischen Charakter der christlichen Religion. Die Sündenvergebung als Attribut der christlichen Gemeinde hat nun den Sinn, daß in ihr eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott ungeachtet ihrer Sünden und ungeachtet der S c h ä r f u n g i h r e s S c h u l d g e f ü h l s möglich ist. Denn dieser eigenthümliche Contrast in der religiösen Selbstbeurtheilung und Stimmung der Menschen gehört dazu, um die Sache vollständig zu bezeichnen, um welche es sich handelt. So wie die Sündenvergebung von Seiten Gottes nicht die Bedeutung hat, daß derselbe die Sünde der Menschen

vergißt, und ein Urtheil gewinnt, welches den Thatbestand verfälschen würde (§ 13), so kann auch auf Seiten der Menschen die Gewißheit der Sündenvergebung nicht mit dem Merkmal auftreten, daß sie ihre Sünden als etwas Gleichgiltiges vergessen und für ihre eigene Selbstbeurtheilung nicht achten. Vielmehr wird der Eindruck von dem Werthe der Sündenvergebung das Gefühl von der Unwürdigkeit der eigenen Verschuldungen erst recht wach erhalten. Denn je höher die göttliche Gnade in dieser Verleihung geschätzt wird, um so schärfer muß sich der Contrast zwischen den Verschuldungen und der Aufnahme in Gottes Gemeinschaft fühlbar machen. Dieser Umstand wird durch die gewöhnliche Melanchthonisch-Lutherische Lehre von der poenitentia (I. S. 200) nicht gerade ins Klare gesetzt. Dieselbe begründet die Vorstellung, daß die höchste Verschärfung des Schuldbewußtseins aus der Vergleichung mit dem göttlichen Gesetz vor dem Acte des Glaubens, der die Sündenvergebung ergreift, vorweggenommen werde; und die Folge würde sein, daß in dem Frieden des Gewissens auch die Erinnerung an die frühere Schuld keine Spannung der Empfindung hervorrufen könnte. Diese Lehre ist in Analogie mit dem katholischen Bußsacrament auf die Voraussetzung begründet, daß ein Verlust der Gnade und demgemäß eine Unterbrechung des Bewußtseins der Sündenvergebung eintritt, und daß dann die Gnade durch contritio und fides wieder zu erreichen ist. Diese Regel aber würde ebenso jede zusammenhängende christliche Charakterentwickelung in Abrede stellen, wie sie dem reformatorischen Grundsatze Luther's zuwiderläuft, daß das ganze Leben Buße ist. Die christliche Charakterbildung ist dadurch gesichert, daß der Glaube an die göttliche Gnade immer schon das Motiv und nicht erst das Ziel der contritio ist, da alle Selbstprüfung und Selbstzucht durch das göttliche Gesetz aus der Liebe zum Guten entspringt, welche in der Richtung des Willens auf Gott, also in der Versöhnung mit Gott gegründet ist. Diesem Fall entspricht der andere Grundsatz, daß man seine Sünde gerade aus dem Evangelium der Sündenvergebung erkennt (S. 153). Wie nämlich dieselbe nicht das Schuldgefühl für die vergangenen Sünden, sondern nur dessen von Gott trennende Wirkung oder das daran haftende Mißtrauen gegen Gott aufhebt (S. 58), so bewährt sich die Gewißheit der Sündenvergebung gerade daran, daß sie das Schuldgefühl für Sünden, die man begeht, schärft,

und überhaupt ein empfindliches Zartgefühl gegen Uebertretungen hervorruft. Denn wenn man einen Fall aus dem Gnadenstand als solchen feststellen kann, so würde dies von einer solchen Sünde gelten, die man nicht unmittelbar bereuen, sondern die man entschuldigen und beschönigen und gar nicht als Sünde würde gelten lassen. Also sofern die Sündenvergebung im Christenthum als die gemeinschaftliche Grundlage und Voraussetzung der im Glauben ausgeübten Gemeinschaft mit Gott von jedem Einzelnen erlebt wird, ist mit ihr nothwendig die Fortdauer des frühern Schuldgefühls in der Erinnerung und die Schärfung des Schuldgefühls über die zwischeneintretenden Fälle von Sünde verbunden. Daran haftet aber nicht mehr die Bedeutung göttlicher Strafe, weil mit diesen Erscheinungen das auf die Verheißung Gottes bezogene Vertrauen verbunden ist und die Unseligkeit des frühern Zustandes ausschließt. Der Mangel des Zartgefühls bei der Gewißheit der Sündenvergebung würde diese als erschlichen erweisen und den Stand der religiösen Heuchelei bezeichnen (I. S. 465).

Knüpft sich aber die stetige Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott, welche trotzdem stattfindet, daß wir gesündigt haben und daß wir sündigen, an die väterliche Liebe Gottes, und ist man sich dieser Stellung zu Gott als einer mit Vielen gemeinsamen bewußt, haben ferner auch die Socinianer und die Aufklärer nicht in Abrede stellen wollen, daß man diese Haltung gerade in der christlichen Gemeinde ausübt, so wird jener Erfolg an die Wirkung Christi angeknüpft werden müssen, durch die er der Stifter dieser Gemeinde geworden ist. Dieser Fall ist ein anderer als der des Jeremia, welcher als Prophet die Sündenvergebung unter gewissen objectiven und subjectiven Bedingungen für eine von ihm unabhängige Zukunft menschlicher Zustände in Aussicht gestellt hat. Vielmehr findet die in der Sündenvergebung für die christliche Gemeinde ausgedrückte Zulassung ihrer Glieder zu der Gemeinschaft mit Gott, ungeachtet der Sünden und des Schuldgefühls derselben, ihren vorbildlichen Maßstab und geschichtlichen Grund an der Gemeinschaft Christi mit Gott, welche er durch den ganzen Verlauf seines Lebens aufrecht erhalten hat, namentlich in der Bereitwilligkeit, um seines Berufes willen zu leiden, sowie in der bis zum Tode geübten Geduld. Christus ist nun in seiner identischen Berufsleistung sowohl dem Propheten, wie dem Priester vergleichbar. Er hat in seiner Lebensführung zuerst seines Vaters Liebe,

Gnade und Treue den Menschen bewährt, indem er seinen göttlichen Beruf, das Reich Gottes zu stiften, aus demselben Motiv der Liebe zu den Menschen geübt hat, welche der eigentliche Wille Gottes zur Erzielung der Seligkeit derselben ist. Zugleich kommt in Betracht, daß er die Liebe Gottes in der Form des Gehorsams gegen dessen Auftrag ausgeübt, und diese Leistung durch den Glauben an seinen Vater und das Gebet in der Art durchdrungen hat, daß er sich in dieser Form seiner Thätigkeit von der Begründung seines Daseins als des Offenbarers Gottes stetig überzeugt hat (Joh. 15, 10; 10, 17. 18). Diese Leistung seines Lebens ist unter diesem Gesichtspunkt auch nicht blos um seiner selbst willen verständlich, sondern auch zu dem Zweck, seine Jünger in dieselbe Stellung zu Gott einzuführen. Sichert sich Christus durch den bezeichneten Gehorsam seine Nähe, seine priesterliche Stellung zu Gott, so ist darin auch die Absicht eingeschlossen, daß die vorhandene wie zukünftige Gemeinde eben dahin gelange. Das heißt, Christus ist als Priester der Vertreter der Gemeinde, die er in der vollendeten Durchführung seines Personlebens zu Gott führt (17, 19—26). Diese Anwendung der Stellvertretung ist inclusiv gemeint, nicht, wie es gewöhnlich geschieht, exclusiv. Der Sinn dieses Gedankens ist nicht, was Christus als Priester thut, braucht die Gemeinde nicht auch zu thun; sondern vielmehr, was Christus als Priester an der Stelle und als Repräsentant der Gemeinde ihr voraus thut, darin hat demgemäß die Gemeinde ihre Stellung selbst zu nehmen. Nun aber wird die Gemeinde Christi aus Sündern gebildet, die als solche Gott fern und fremd gegenüber stehen. Ihre effective Verbindung mit Gott ist also als die Vergebung ihrer Sünden, als die Aufhebung ihrer Trennung von Gott, als die Aufhebung ihres mit Mißtrauen verbundenen Schuldgefühls zu denken. Auch diese specielle Vermittelung der Gründung der Gemeinde entspringt aus der gesammten Lebensführung Christi unter dem Gesichtspunkt seiner doppelten Stellung zu Gott. Denn sofern es darauf ankommt, die Sündenvergebung aus dem Liebeswillen Gottes des Vaters zu begreifen, der die Sünder sich nahe kommen läßt, so ist derselbe als die Gnade und Treue offenbar, in welcher Christus Gott für die Menschen vertritt. Umgekehrt wenn es darauf ankommt, die Sündenvergebung als Attribut einer Gemeinde wirksam werden zu sehen, so wird sie in dieser Beziehung durch den Repräsentanten

der Gemeinde verbürgt, dessen unverletzt erhaltene Stellung zu der Liebe Gottes, die ihn bezeichnet, von Gott denen angerechnet wird, welche zu ihm zu rechnen sind (S. 69). Weil Christus durch den Gehorsam bis in den Tod sich in der Liebe Gottes behauptet hat, so ist dadurch die verzeihende Liebe Gottes im Voraus denen sicher gestellt, welche zu Christi Gemeinde gehören, indem ihre Schuld für Gottes Urtheil nicht in Betracht kommt, da sie in dem Gefolge des von Gott geliebten Sohnes zu der von diesem eingenommenen und behaupteten Stellung zu Gott zugelassen werden. Das Urtheil der Rechtfertigung oder Sündenvergebung ist demnach nicht so zu formuliren, daß der Gemeinde ihre Zugehörigkeit zu Christus angerechnet wird, sondern so, daß der Christo angehörenden Gemeinde die Stellung Christi zu Gottes Liebe angerechnet wird, in welcher er sich durch seinen Gehorsam behauptet hat.

Dieser Beweis bezieht sich auf den Zusammenhang, welcher in Reden Christi bei Johannes angedeutet ist. Gleichen Werthes mit dieser Gedankenreihe sind die Gleichnisse Christi von der Heerde, für die der Hirt sorgt und sein Leben läßt, von dem Weinstock, der die Reben trägt und lebendig erhält. In beiden Bildern bezieht er sein heilsames, Leben erhaltendes Wirken auf seine Jüngergemeinde als Ganzes. Ebenso ist es der unverkennbare Sinn der Abendmahlsrede, daß der Erfolg der priesterlichen Leistung oder des Opfertodes Christi den Jüngern zugedacht ist, sofern sie die Gemeinde des auf Sündenvergebung zu gründenden neuen Bundes sind. Die Apostel schließen sich dem an, indem sie Christi Tod theils nach dem Muster des Bundesopfers, theils nach dem des jährlichen Sündopfers beurtheilen, welche beide auf die israelitische Gemeinde bezogen sind. Empirisch entsteht die Gemeinde immer als Collectiveinheit der Einzelnen. Allein sofern der Einzelne in der christlichen Welt- und Lebensanschauung aus dem Glauben die Bedeutung der Gemeinde feststellt, muß er sie als das Ganze verstehen, welches ohne Rücksicht auf Zählung der Glieder aus der Heilsabsicht Gottes heraus durch Christus gegründet ist, und welche der Einzelne immer schon vorfindet als die Größe, innerhalb deren er seine Art als Christgläubiger empfangen wird. Gerade wenn man die Sündenvergebung nach kirchlicher Weisung von der Absicht Christi aus verstehen soll, ist es unvermeidlich, dieselbe auf die Gemeinde für Gegenwart und Zukunft

gerichtet zu denken, und nicht auf die zwölf einzelnen Jünger und die folgenden Vielen; denn zu dieser Vorstellung reicht keine menschliche Denkkraft aus.

Die Einreihung der Gemeinde in den Begriff der aus Gottes Liebe und der Vermittelung Christi abzuleitenden Sündenvergebung ist durch Luther festgestellt (S. 106) und in der Theologie von Calvin und seinen Nachfolgern durchgeführt worden (I. S. 205. 308). Außerdem ist der Gedanke durch lutherische Asketiker und pietistische Theologen vertreten. Hingegen ist dieselbe in der lutherischen Dogmatik nicht gangbar, da Melanchthon niemals auf den Gedanken Luther's sich eingelassen hat. Unter Melanchthon's Einfluß ist in der lutherischen Theologie die Voraussetzung zur Geltung gekommen, als ob der Einzelne das directe Correlat der Rechtfertigung in der Absicht Gottes sei, und daran knüpft sich die Erwartung, daß man sich dessen ebenso unmittelbar, d. h. ohne Vermittelung des Gedankens der Gemeinde versichern könne. Zugleich geht hieraus die Meinung hervor, daß die von mir verfochtene Behauptung einen Rückgang in den Katholicismus bedeute (I. S. 313). Dieser Vorwurf hängt ohne Zweifel aufs Nächste mit der Formel zusammen, in welcher Schleiermacher den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus ausgedrückt hat; nämlich daß jener das Verhältniß des Einzelnen zu Christus von seinem Verhältniß zur Kirche, dieser das Verhältniß zur Kirche von seinem Verhältniß zu Christus abhängig mache (I. S. 520). Diese Formel aber widerspricht gerade dem Gesichtspunkt, unter welchem Schleiermacher in die Lehre von der Erlösung eintritt, daß nämlich das Bewußtsein der Erlösung durch Christus auf die Vermittelung seiner religiösen Gemeinschaft angewiesen ist (I. S. 511). Nur weil Schleiermacher diesen Gedanken durchzuführen nicht vermocht hat (I. S. 519) ist er in der Einleitung zur Glaubenslehre auf die entgegengesetzte Formel verfallen. Dieselbe aber ist falsch. Denn auch für den evangelischen Christen ist das richtige Verhältniß zu Christus geschichtlich wie begrifflich durch die Gemeinschaft der Gläubigen bedingt; geschichtlich, weil man die letztere immer vorfindet, indem man zum Glauben gelangt, und indem man nicht ohne ihre Einwirkung dieses Ziel erreicht; begrifflich, weil keine Wirkung Christi auf Menschen vorgestellt werden kann außer nach dem Maßstabe der vorausgehenden Absicht Christi, eine Gemeinde zu gründen.

Von der katholischen Ansicht aber unterscheidet sich diese Behauptung dadurch, daß in ihr keine Rücksicht auf rechtliche Gliederung der Gemeinde der Gläubigen obwaltet[1]). Denn der Begriff der Kirche, welchen die katholische Lehre als nothwendige Vermittelung zwischen Christus und dem Einzelnen einschiebt, ist die ecclesia repraesentans, der rechtlich privilegirte Klerus, dessen Glieder zu jenem Zwecke als geeignet geachtet werden, auch wenn sie ex hypothesi gar nicht zur Gemeinde der Gläubigen gehören, sondern nach Möhler in die Hölle fahren, oder nach Melanchthon als membra satanae zu betrachten sind. Wer nicht zwischen dem rechtlichen und dem religiösen Begriff von der Kirche zu unterscheiden vermag, ist nicht geeignet, in dieser Sache ein Urtheil zu fällen. Die Schleiermacher'sche Formel ist auch nur der Widerschein der pietistischen Zersetzung des Kirchenbegriffs, welche im Voraus dadurch möglich gemacht worden ist, daß die lutherische Dogmatik in der individuellen Heilsordnung den Begriff der Kirche nur undeutlich zur Geltung gebracht hat. Aber diese Lehrform kann nur in dem Falle auf Deutlichkeit und Vollständigkeit Anspruch machen, daß man sie durch Einreihung des Begriffs der Gemeinde ergänzt. Es gilt dort als Grundsatz, daß die Rechtfertigung des Einzelnen nothwendig bedingt ist durch die Verkündigung des Evangeliums. Diese kann nun nicht gemeint sein als das Attribut der kirchlichen Beamten; sonst wird kein Gegensatz gegen die katholische Ansicht erreicht, und der religiöse Zusammenhang der Erklärung nicht gewahrt. Vielmehr muß die Verkündigung des Evangeliums, von welcher die Rechtfertigung des Einzelnen bedingt ist, gedacht werden als die nothwendige Function der Gemeinde der Gläubigen, cui claves principaliter traditae sunt. Muß also dieser Satz des Tractates Melanchthon's de potestate papae 24 in den Zusammenhang der gewöhnlichen Lehre von der Rechtfertigung des Einzelnen aufgenommen werden, so ergiebt sich das nothwendige Zugeständniß, daß die Gemeinde der Gläubigen der Rechtfertigung des Einzelnen vorausgeht. Denn wie will

1) In diesem Sinne erkennt auch Calvin (III. 2, 3) an: Fides in dei et Christi cognitione, non in ecclesiae reverentia iacet, ungeachtet dessen, daß er § 35 sagt: Huc redit summa, Christum, ubi nos in fidem illuminat spiritus sui virtute, simul inserere in corpus suum, ut fiamus bonorum omnium participes.

man jene als das ursprüngliche Subject des Evangeliums verstehen, wenn man sie nicht zugleich als das ursprüngliche Object der im Evangelium fortwirkenden Rechtfertigungsgnade begreift! Wenn man also die unter der Hand der lutherischen Dogmatiker verschrumpften Glieder des von ihnen beabsichtigten Zusammenhanges sachgemäß ergänzt, so muß man ihre Meinung auf die von Luther ausgesprochene Formel von der Rechtfertigung der Gemeinde durch Christus hinausführen. Im entgegengesetzten Falle wird die unumgängliche Ergänzung dahin geführt werden, daß das ministerium verbi divini die Voraussetzung der Rechtfertigung des Einzelnen ist; dann aber wäre auf diesem Punkt kein wesentlicher Unterschied zwischen Lutherthum und Katholicismus nachweisbar (I. S. 311). Ist aber aus allen möglichen Gründen, namentlich auch aus der Vergleichung mit Luther's Begriff von dem regnum Christi spirituale (§ 35. 46) diese Ergänzung als nicht authentisch zu betrachten, so bleibt nur die andere als die übrig, welche dem reformatorischen Princip der lutherischen Dogmatik entspricht.

In der Absicht Christi also ist die Verbürgung allgemeiner Sündenvergebung an die Menschheit und die Gründung der Gemeinde, deren Glieder in Gott als seinem Vater auch ihren Vater erkennen, gleich geltende Gedanken. Und in dem anerkannten Erfolge seines Wirkens ist es identisch, daß man der Sündenvergebung gewiß ist, d. h. einer Gemeinschaft mit Gott, welche trotz unserer Sünde möglich ist, und daß man zu der Gemeinde der an Christus Glaubenden gehört. Nur unter der Bedingung dieser Gleichungen ist es möglich, die Nothwendigkeit der Verknüpfung festzustellen, welche zwischen der Sündenvergebung und dem persönlichen Leben Christi, beziehungsweise seiner Lebensvollendung in dem Opfertode behauptet wird. Mittler dieser sich deckenden Wirkungen ist nun Christus gerade in der Doppelstellung, welche er in dem identischen Stoffe seines Lebens einnimmt. Er ist nicht schon darum Mittler der Sündenvergebung, weil er als Haupt und Repräsentant der Menschheit oder der von ihm beabsichtigten Gemeinde eine bestimmende Wirkung auf Gott ausübt, Gnade gegen dieselbe walten zu lassen. Denn seine priesterliche Stellung zu Gott ist dem untergeordnet, daß er als Offenbarer Gottes die Gnade und Treue, die Liebe Gottes gegen Sünder bewährt, welche deren Versöhnung beabsichtigt, ohne erst durch menschliches

Verdienst des Mittlers hervorgerufen zu werden. Aber sofern der Gehorsam Christi eine Wirkung auf Gott einschließt, den Christus selbst zugleich vertritt, so ist an der Stelle des „Verdienstes", womit Christus ihm etwas abgewinnen würde, einmal daran zu erinnern, daß Christus durch den Gehorsam sich in der Liebe Gottes behauptet, ferner aber darauf zu weisen, daß er eben hierin zugleich seine Gemeinde vor Gott darstellt als die Empfängerin der Sündenvergebung, welche Gott zuerst durch die Gnade und Treue Christi gewährleistet. Diese Leistung hat für Gott den Werth, daß durch ihre Vermittelung die in Christi Gemeinde eintretende Menschheit dem Ziele des Gottesreiches entgegengeführt wird, welches Gottes eigenster Zweck ist.

Das Königthum Christi hat jedoch, indem es in seinem prophetischen und in seinem priesterlichen Wirken den gleichen Stoff des Lebens unter sich befaßt, nicht gleichen Werth. Die Leidensgeduld ist Trägerin der Herrschaft über die Welt; sie ist in dieser Beziehung das Merkmal der Gottheit Christi und seiner Solidarität mit dem Vater. Sie ist zugleich das Merkmal des vollkommenen Gehorsams, der Christus als Haupt der Gemeinde dazu befähigt, dieselbe vor Gott zum Empfang der Sündenvergebung zu vertreten. Allein in jener Beziehung ist eben Christi Herrschaft über die Welt, in dieser Beziehung seine viel engere Herrschaft über die Gemeinde anschaulich. Diese Abstufung ist nun gerade die richtige Ordnung des Verhältnisses. Denn wenn die entgegengesetzte Stellung Christi in seiner Mittlerschaft nicht zum Widerspruch werden soll, so muß die priesterliche Qualität Christi seiner prophetischen untergeordnet sein, damit sie auch von dieser umfaßt werden könne. Dieses aber läßt sich nur dadurch bewähren, daß die leitende, also königliche Würde einen weitern Umfang behauptet, indem Christus als Offenbarer Gottes begriffen wird, als indem er der Vertreter der Gemeinde ist. Keine Offenbarung Gottes ist vollständig außer in der Anerkennung der gläubigen Gemeinde. Schaut nun aber die christliche Gemeinde die Offenbarung Gottes in Christus als vollkommen an, so muß sie in irgend einer Weise in Christus mitgedacht werden können, sie muß ihre eigene Stellung im Verlauf der Offenbarung in Christus vorgebildet finden. Das geschieht nun, indem sie zugleich mit seiner Offenbarungsqualität und in Anwendung auf den identischen Stoff seines Lebens ihn auch als ihren vorausgehenden Repräsentanten erkennt,

der als Empfänger der Offenbarung sie vertreten hat, ehe sie ihre besondere geschichtliche Gestalt gewann. Hierin ist es also auch gegründet, daß Christus als Herr und König der Gemeinde nicht die direct kosmische Bedeutung hat, die in seiner göttlichen Herrschaft ausgedrückt ist. Nur indirect kommt auch diese bei seiner Stellung zur Gemeinde in Betracht, sofern sein Gehorsam ihn über die Welt erhebt, und sofern die Gemeinde aus ihrer Ausstattung mit Vergebung der Sünden die Fähigkeit zu Leben und Seligkeit empfangen hat.

Es fragt sich nur, ob diese Darstellung vollständig ist. Dieselbe wird zu erproben sein in Hinsicht solcher neutestamentlichen Data, welche nicht in besondern Betracht gezogen sind und darauf angesehen werden könnten, daß sie die geschlossene Auffassung des Lebensberufes Christi durchkreuzen. Außerdem wird auf Ansprüche der individuellen religiösen Erfahrung zu achten sein, welche theils sich gegen den Grundsatz auflehnt, daß sie nur im Rahmen der Gemeinde sich der Rechtfertigung versichern kann, theils an das was Christus geleistet, Erwartungen knüpft, welche biblisch nicht belegt werden können. Ich bin um so bereitwilliger, auf solche Einwendungen einzugehen, als ihr Urheber [1]) im Ganzen meinen Ausführungen zustimmt, und nur die Ergänzung oder Vertiefung derselben anstrebt. Wenn ich den Ausgangspunkt dieser Unternehmung richtig verstehe, so ist es die Methode pietistisch Frommer, zugleich sich nach der Vergebung der Sünde zu sehnen und gegen ihre einfache Aneignung aus der Verheißung Gottes sich zu sträuben. Auf diese Erscheinung weist Häring hin, indem er die Doppelseitigkeit des Schuldbewußtseins hervorhebt, der eigentliche Zustand der göttlichen Strafe und zugleich die Bedingung für die Verzeihung Gottes zu sein. Hierauf gründet er ein Bedenken gegen die Beziehung der Sündenvergebung auf die Gemeinde und auf den Einzelnen in ihr. Denn diese Combination biete keine ausreichende Lösung, wenn es sich um das Bewußtwerden der Rechtfertigung für den Einzelnen handelt; dies aber sei eine Aufgabe, die sich nicht umgehen lasse. Jedoch trifft mit der von mir aufgestellten Lehre die von Luther (Cat. major IV. 41. 44) her bis Spener einschließlich geltende Ansicht zusammen, daß

1) Theodor Häring, Ueber das Bleibende im Glauben an Christus. Stuttgart 1880.

man als Glied der Kirche die Beziehung der Sündenvergebung auf sich selbst durch die Taufe feststellen soll, die man empfangen hat. Indem Luther dieses behauptete, kannte er dieselben Hindernisse, welche die Pietisten bei dem Streben nach Heilsgewißheit empfinden, aus seiner Erfahrung in der katholischen Kirche. Nach diesen willkürlichen Ansätzen zur Gewißheit der Sündenvergebung brauche ich also mich ebenso wenig zu richten, wie Luther.

Was soll aber zur Befriedigung der Pietisten, welche mit ihrer Erkenntniß der Sünde und ihrer Reue nie fertig werden, um die Sündenvergebung in Christus auf sich zu beziehen, innerhalb der stellvertretenden Leistung Christi für uns noch angenommen werden? Es kommt nach Häring darauf an, daß die unvollkommene Reue, welche die Menschen leisten, durch eine analoge Leistung Christi integrirt werde. Hiemit ist nicht die Erwartung bezeichnet, daß Christus selbst Reue über die Sünde geübt habe; denn da er die Sünde nicht in sich selbst erfahren und kennen gelernt hat, ist ihm diese Leistung nicht zuzutrauen. Allein Häring meint annehmen zu dürfen, daß Christi Berufsbewußtsein die schmerzvolle Erkenntniß des Widerspruchs der (ganzen) Sünde gegen Gott eingeschlossen und hierin den Zweck der Strafe verwirklicht hat, den die Sünder mit allem ihrem Schuldgefühl nicht vollkommen verwirklichen. Ich gestehe im Allgemeinen zu, daß wir in Christus auf das reinste und zarteste Gefühl für die Gottwidrigkeit der Sünde zu rechnen haben; allein wenn darauf ein Werth gelegt werden soll, wie es von Häring geschieht, so erwarte ich, daß dafür Schriftbeweis geführt werde. Eine Construction, welche darauf gänzlich verzichtet, finde ich nicht zuverlässig, sondern dessen verdächtig, daß das Bild Christi nach einem beliebigen Gelüste interpolirt wird. Nun sind die verschiedenen Fälle, in denen Christus seine Betrübniß über Verstocktheit bestimmter Gruppen kund gegeben hat (Mc. 3, 5; Mt. 23, 37), kein genügender Beweis dafür, daß Jesu Empfindlichkeit regelmäßig durch Reflexion auf die Sünde im Allgemeinen oder im Ganzen erregt worden ist. Vielmehr hat er immer die Sünder in ihrer Abstufung als erlösbar und als verstockt vor Augen (II. S. 38). Einen allgemeinen und identischen Begriff von der Sünde, wie er in der Lehre von der Erbsünde erscheint, hat erst Paulus angebahnt. Derselbe ist auch erst in der Asketik des Mittelalters von Anselm an in die

Beleuchtung gestellt worden, welche Häring als die von selbst verständliche betrachtet; und der Pietismus übt sie, weil er die mittelaltrige Betrachtungsweise fortsetzt. Man steigert sich dahin, die allgemeine Sünde in der Reue zu umfassen, obgleich, wie man auch am Wahren Christenthum von Arndt beobachten kann, dabei vielmehr nur eine ästhetische Abneigung, der Ekel zur Darstellung kommt, als eine sichere Zurechnung von Schuld. Denn verantwortlich ist man eben nur für die eigene Sünde. Deshalb ist es ein falscher Ansatz, aus welchem das Bedürfniß der Pietisten entspringt, um dessen willen Häring jene ergänzende Leistung Christi postulirt. Da einmal das Attribut der Schuld an der Erbsünde nicht nachweisbar ist, ist es eine täuschende Zumuthung an die eigene Reue, daß sie sich auch für die Sünde im Ganzen verantwortlich machen soll. Kann sie das aber nicht, so soll man dafür keine Ergänzung in dem unendlichen Schmerz Christi über die Sünde suchen, welcher, weil er jedenfalls der Reue ungleichartig ist, gar nicht zur Ergänzung dienen kann. Vielmehr soll man einsehen, daß man an sich selbst eine unerfüllbare Zumuthung stellt. Ich lehne also die vorgeschlagene Vertiefung meiner Darstellung als etwas ab, was nicht biblisch begründet, sondern aus einem Gebrauch der Lehre von der Erbsünde heraus gefordert wird, welcher in der Praxis des Mönchthums heimisch ist. Ich lehne aber die Annahme Häring's auch deshalb ab, weil sie nicht zu der Seligkeit Christi paßt. Man kann eine Vorstellung von derselben im Vergleich damit bilden, daß man es für ganze Freude achtet, von Verfolgungen umgeben zu sein. Um diese Vorschrift zu erfüllen, muß man nach dem Vorbilde Christi mehr von Trauer als von Zorn über die erfüllt sein, welche durch ungerechte Verfolgung uns in die Versuchung führen, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Aber wenn man nun, um seine Versöhnlichkeit vor sich selbst zu bewähren, sich in der theilnehmenden Trauer über die Verstocktheit der Gegner fixiren sollte, so würde wenig Raum für die Freude übrig bleiben, welche man aus Verfolgungen zu schöpfen hat. Die pietistische Sentimentalität, welche es in keinem Falle zu einer ganzen Freude und einer reinen Seligkeit bringt, weil sie aus einem falschen Ansatz entspringt, hat man keine Ursache auf Christus zu übertragen.

Es gereicht mir zur Genugthuung, daß Häring diesen Ver-

such einer Verbesserung meiner Lehrweise zurückgezogen hat[1]). Nur beruhigt er sich nicht bei derselben, sondern trägt eine vorgebliche Ergänzung anderer Art vor, indem er mit mir einverstanden ist, daß das Leiden Christi nicht die Strafe für die Sünden der Menschen sei. Er sagt: „Christus weckt die Buße wesentlich durch das räthselvolle (?) Geschick seines Leidens; das Kreuz ist die gewaltigste Thatpredigt von dem unverbrüchlichen Ernst der göttlichen Liebe, die den zur Sünde macht, der die Sünde nicht gekannt hat. Er selbst aber, in dieses dunkle Geschick dahin gegeben, nimmt dasselbe auf sich in demüthigem Gehorsam, weil er die göttliche Absicht erkennt, darin den Schuldigen zu zeigen, welcher Ernst es Gott mit der Verurtheilung der Sünde ist"[2]). Häring beruft sich dafür auf Dorner, Kähler, Geß und Andere. Ich brauche wohl nur festzustellen, daß hierin der Gedanke des Strafexempels ausgedrückt ist, der zuerst von Grotius aus Versehen zu Stande gebracht ist; und wenn die genannten Theologen damit etwas Wichtiges und Bedeutungsvolles haben sagen wollen, so wird es ihnen wohl auch zur Genugthuung gereichen, daß sie sich auf demselben Wege finden, welchen Semler, Gruner, Michaelis und andere Anhänger der supranaturalistischen Schule vor hundert Jahren eingeschlagen haben (I. S. 336 ff. 414. 420 ff.).

57. Die Darstellung des Zusammenhanges zwischen der Rechtfertigung als Attribut der christlichen Gemeinde und demgemäß ihrer Glieder und der Vollendung des Berufswerkes ihres Stifters ist durch zwei Umstände bedingt, nämlich durch den positiven Begriff der Sündenvergebung oder Rechtfertigung, und durch die ebenso positive Werthbestimmung des Leidens Christi als Anlasses seiner Geduld und als Probe seiner Berufs- und Glaubenstreue. Hierin entspricht diese Darstellung der positiven Abzweckung der Sündenvergebung oder Rechtfertigung oder Versöhnung, nämlich derjenigen Freiheit der Gläubigen in der Gemeinschaft mit Gott, welche in der Herrschaft über die Welt besteht und als das ewige Leben zu verstehen ist (§ 52. 54). Indessen muß dieses Resultat noch nach verschiedenen Seiten hin erprobt

---

1) Zu Ritschl's Versöhnungslehre. Zürich 1888. S. 39.
2) A. a. O. S. 40. 41.

werden. Zunächst scheint dasselbe hinter der Anforderung zurückzubleiben, daß von Christus nicht blos ein gegen den Sündenstand verändertes Verhältniß der Menschen zu Gott, sondern auch eine effective Aufhebung der Sünde in den Gläubigen abgeleitet werde. Darauf ist in seiner Weise der Ausspruch 1 Petr. 2, 24 gerichtet (II. S. 258). Die Behauptung einer effectiven Entsündigung der Gläubigen scheint nun theils deshalb erreicht werden zu müssen, damit die sittliche Einwirkung Christi auf die Gläubigen das Gleichgewicht mit ihrer religiösen Befreiung durch ihn bewahre, theils deshalb, damit die vermittelnde Stellung der Gemeinde für den letztern Zweck aufrecht erhalten werden könne. Denn diese oben gefundene Wahrheit scheint bedroht zu werden, wenn man sich vorstellen muß, daß die Gemeinde der Gläubigen fortführe, sich in activer Sünde zu bewegen; weil diese Thatsache, wenn sie zugegeben wird, auch die Authentie der religiösen Wahrheitserkenntniß und die Stärke des religiösen Antriebes zu schmälern scheint, welche die Einzelnen in der Gemeinde erleben. Allerdings wirkt diese letztere Rücksicht nicht mit, indem Oetinger und besonders Menken lehren, Christus habe dadurch, daß er selbst allen Anfechtungen der Sünde widerstanden hat, die menschliche Natur unsündlich gemacht oder die Quelle immer neuer Schuld in den Gläubigen vernichtet. Menken erklärt dieses für die Wirkung Christi, welche über die Aufhebung der Schuld hinaus gedacht werden müsse (I. S. 613). Diese Entgegensetzung ist jedoch nicht wohl überlegt. Denn die Aufhebung der Schuld muß ja auf den positiven Sinn bestimmt werden, daß die Gemeinschaft mit Gott zu Stande kommt, in welcher der mit Gott Versöhnte den Willen auf Gott als seinen allgemeinen Endzweck richtet. Da nun dieses das Gegentheil der sündigen Willensrichtung ist, so ist in der erfolgreichen Aufhebung der Schuld die positive Möglichkeit eines nicht mehr im Ganzen sündhaften Lebens begründet. Allein diese Combination reicht schwerlich an Menken's Meinung hinan. Denn mit der allgemeinen Richtung auf den göttlichen Endzweck, welcher in dem Begriff der Versöhnung eingeschlossen ist, wird die Möglichkeit neuer Schuld deshalb nicht ausgeschlossen, weil dieselbe für jeden Einzelnen darin begründet ist, daß in jedem Menschen das allgemeine Motiv der Sünde mit den besonderen Neigungen und Trieben verflochten ist. Will also Menken behaupten, daß von Christus direct und unmittelbar eine Veränderung der Gläubigen

in dieser Beziehung ausgeht, so behauptet er etwas, was der Erfahrung zuwiderläuft und was zugleich als unmöglich erkannt wird. Die Ausscheidung der bösen Neigungen erfolgt thatsächlich immer nur durch die Ausbildung entgegengesetzter guter Neigungen; sofern es aber dazu besonderer Vorsätze bedarf, erreichen dieselben ihren Zweck immer nur, wo die gute Charakterentwickelung als ein Ganzes unternommen wird. Wenn nun auch die in der Versöhnung empfangene allgemeine Richtung des Willens auf Gott als das Hauptmotiv für die Entwickelung des guten Charakters wirksam wird, so gehören dazu doch noch die besonderen sittlichen Vorsätze und Entschlüsse, welche eben nicht logisch oder von selbst aus dem Versöhnungsglauben folgen, sondern immer durch den Willen als besondere gefaßt werden müssen. Mit der allgemeinen Gewißheit der Versöhnung oder dem allgemeinen Vorsatze der Bekehrung allein wird keine besondere Untugend ausgerottet; hiedurch wird der besondere Kampf mit jeder Untugend durch die Ausführung der entgegengesetzten Vorsätze nicht erspart. Diese Vorgänge aber, welche zur effectiven Beseitigung neuer Verschuldungen dienen, fallen nothwendig in das Gebiet des aus der Gnade zu verstehenden selbstthätigen sittlichen Willens. Aus diesem Grunde kann das sündliche Verderben, das in Jedem nicht blos ein gemeinsames, sondern auch ein besonderes ist, nicht im Voraus und unmittelbar durch die allgemeine Versöhnung von Christus beseitigt sein. Die Probe darauf kann man an solchen „Gläubigen" machen, welche mit einem sehr energischen Bewußtsein ihrer Versöhnung und einem in vielen Beziehungen tugendhaften Leben doch Hochmuth und Rechthaberei in religiöser Beziehung und Nichtachtung und Lieblosigkeit gegen anders Denkende verbinden. Solche Menschen verfahren in dieser Weise, als wenn ihr aufrichtiger Eifer für Gottes Ehre sie ohne Weiteres vor Sünden oder Fehlern schützte. Denn ich vermuthe nicht, daß solche Personen, wenn man sie in ernstes Verhör nehmen könnte, die bezeichneten Untugenden als Tugenden oder auch nur als ihre specielle Erlaubniß ausgeben würden. Vielmehr ist der Sachverhalt wahrscheinlich der, daß sie dem allgemeinen guten Willen, welchen sie aus der Versöhnung in der Richtung auf Gott und auf den Zweck des Gottesreiches haben, weil er ihnen von Gott gewährleistet wird, zu ausschließliches Zutrauen schenken. Allein ebenso wenig wie aus dem Gattungsbegriff die Erkenntniß der Arten ohne

deren besondere Beobachtung folgt, folgt die Anwendung des im Allgemeinen guten Willens auf die besonderen Fälle von selbst aus dem Vorhandensein der allgemeinen Gesinnung. Vielmehr muß der Wille, der in der letztern Form als der allgemeine Grund der entsprechenden Thätigkeit gedacht ist, in jedem besondern Entschlusse von Neuem anfangen zu wirken. Insoweit also die Sünde in Jedem ihre Wirksamkeit in der Form der Besonderheit hat, kann die Versöhnung durch Christus nichts weniger in sich schließen als eine effective Entsündigung der Gläubigen.

Menken's Behauptung kann jedoch noch in einem andern Sinne verstanden werden, wenn man auf die auch von Oetinger vertretene Formel achtet, daß Christus, indem er sich der Anfechtungen des Bösen erwehrte, die menschliche Natur überhaupt unsündlich gemacht habe. Hierin ist nicht die Vorstellung von den einzelnen Individuen als Sündern, sondern die Vorstellung von dem ausgedrückt, was ihnen Allen gemeinsam ist. Also in diesem Sinne bezeichnet die menschliche Natur, wie sie jedem Individuum eigen ist, die Abzweckung der sittlichen Anlage auf die sittliche Bestimmung des Geschlechtes. Diesen Umkreis von Merkmalen überschreitet aber jedes Individuum durch seine besonderen Anlagen und seine eigenthümliche sittliche Bethätigung; durch die letztere können auch Veränderungen in dem Subjecte hervorgerufen werden. Wenn nun die Sünde als allgemeine Affection der menschlichen Natur vorausgesetzt wird, oder wie in Christus die Möglichkeit der Sünde, so ist es denkbar, daß durch die sittliche Thätigkeit die menschliche Natur verändert, also über die Versuchung zur Sünde hinausgeführt wird. Allein dieser Erfolg ist doch nur begreiflich, sofern das Subject die menschliche Natur an sich selbst hat. Hingegen sofern die menschliche Natur anderen Subjecten anhaftet, ist eine Veränderung dieser Ausstattung blos durch das normale sittliche Verhalten eines Andern eine ganz nichtige Behauptung.

Indessen scheint die Ansicht Menken's in ihrer vorher beurtheilten Gestalt auch durchzuklingen in den grundlegenden Formeln Schleiermacher's (Glaubenslehre § 87. 88). „Wir sind uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewußt als begründet in einem neuen göttlich gewirkten Gesammtleben, welches dem Gesammtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt.“ „In diesem

auf die Wirksamkeit Jesu zurückgehenden Gesammtleben wird die Erlösung durch ihn bewirkt durch die Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit." Eine Auseinandersetzung mit diesen Grundsätzen ist um so mehr erforderlich, als Schleiermacher an diesem Orte die Bedeutung der Gemeinschaftlichkeit der Erlösung in einer Weise hervorhebt, welche bei seiner speciellen Bestimmung der Begriffe von Erlösung und Versöhnung vermißt werden mußte (I. S. 517). Wenn nun die unsündliche Vollkommenheit Christi, welche er in der Erlösung oder in dem von ihm gestifteten Gesammtleben mittheilt, als die sittliche active Gerechtigkeit zu verstehen wäre, so würde eingewendet werden müssen, daß solche Mittheilung überhaupt erfahrungswidrig wäre und den nothwendigen Bedingungen der sittlichen Gerechtigkeit widersprechen würde. So vieles auch nach dem religiösen Gesichtspunkte als göttliche Mittheilung angesehen werden muß, und so bestimmt alle unsere ethischen Bestrebungen das Walten der Gnade Gottes voraussetzen, so erfahren wir doch einmal unsere sittliche Charakterbildung und die Entfernung derselben von den uns eigenen Antrieben der Sünde als eigene That unseres Willens. Allein die Absicht Schleiermacher's in der Wahl jenes Ausdruckes ist nicht in dem Sinne von Menken zu verstehen. So wie er den Begriff der Sünde im Allgemeinen als die Hemmung des Gottesbewußtseins bestimmt (§ 66), so bedeutet die unsündliche Vollkommenheit Christi in seinem Sinne nichts Anderes als die schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Daß dieses mitgetheilt werden kann, und daß es specifisch als mitgetheilt und empfangen vorgestellt werden muß, folgt daraus, daß man sein Verhältniß zu Gott nothwendig in dem Schema der Wirkung Gottes auf uns versteht. So wie man also sich als Kind Gottes nur vorstellen kann in der von Christus gestifteten Gemeinde, so beurtheilt man, bei allem Bewußtsein von der der Gotteskindschaft entsprechenden Selbstthätigkeit, diesen Stand selbst als etwas aus der geschichtlichen Wirkung Christi Empfangenes, von ihm her Angenommenes. Nun macht Schleiermacher sich selbst die Einwendung, daß die christliche Gemeinde im Ganzen, und namentlich in gewissen Zeiten einen so vorwiegenden Antheil an der allgemeinen Sündigkeit zeige, daß man an ihrer Fähigkeit zu der ihr zugewiesenen Heilsvermittelung zweifelhaft werden müsse. Dieser Umstand er-

fordert nun auch aus Rücksicht auf die oben (§ 56) entwickelte Lehre eine besondere Erwägung.

Die Versöhnung des Einzelnen ist an die gesammte Lebensleistung Christi in seinem Berufe demgemäß angeknüpft worden, daß der Einzelne, der sich versöhnt weiß, sich in der von Christus gegründeten Gemeinde vorfindet, und sich insofern zu ihr rechnet, als Christus für sie das Recht begründet hat, in der Sünde, welche als solche bereut wird, keine Hemmung der Gemeinschaft mit Gott zu sehen, sondern trotz der Sünde die Gotteskindschaft zu behaupten. Nun aber hat die christliche Gemeinde, wie sie durch die Geschichte geht, so viel effective Sünde mit sich geführt, daß die Frage erhoben werden muß, ob sie nicht im Ganzen das durch das Versöhnungswerk Christi ihr verliehene Verhältniß der Gotteskindschaft verscherzt hat und demgemäß unfähig geworden ist, in irgend einem Sinne die von Christus ausgegangene religiöse Wirkung für den Einzelnen zu vermitteln. Ergiebt sich nicht an der Hand dieses Zweifels die Forderung, daß die Gemeinde nur dann ihrer Bestimmung der Heilsvermittelung dient, wenn mit Recht von Christus her nicht nur die Versöhnung, sondern in derselben Weise auch die effective Entsündigung der Gläubigen abgeleitet, oder wenn die versöhnte Gemeinde in sectirerischer Weise auf diejenigen Glieder beschränkt würde, welche in Kraft der Versöhnung einen erkennbaren Grad specieller Entsündigung erreicht haben? Indessen die erste Möglichkeit ist unvollziehbar, und die andere zunächst mindestens verdächtig. Nämlich die sittliche und die religiöse Abzweckung des Christenthums decken sich nicht unbedingt. Das Guthandeln aus dem Endzweck des Gottesreiches ist zwar conditio sine qua non für die Authentie der Gotteskindschaft, so daß der religiöse Factor des Christenthums Zweifel an seiner Aechtheit hervorruft, wo auffallende Sündhaftigkeit sich mit der Behauptung der christlichen Wahrheit zusammenfindet. Allein die Erfahrung an unserer Reformation lehrt, daß gerade die Beobachtung vorherrschender Unsittlichkeit und abergläubischer Verkehrtheit in der christlichen Kirche die Aufmerksamkeit auf die erlösende Kraft der christlichen Religion schärfen kann. Andererseits bietet die sectirerische Ausprägung der christlichen Kirche keine Rettung dar, theils weil das Princip des sectirerischen Christenthums keine Continuität der sittlichen Erziehung verbürgt, theils weil die statutarische Art der in den Secten erstrebten Sünd-

losigkeit den Religionsfehler der Heuchelei nach sich zu ziehen pflegt.

Was bleibt also übrig, damit man diesen Schwierigkeiten entgeht? Den Ausweg hat Schleiermacher in wesentlicher Uebereinstimmung mit der reformatorischen und orthodoxen Theologie richtig gezeigt. Er verweist auf eine in der Kirche, trotz vorherrschender Verflechtung derselben mit der Sünde, mögliche Erfahrung, in welcher er ein persönliches und ein gemeinschaftliches Element unterscheidet. „Jenes besteht darin, daß der Einzelne auch jetzt noch aus dem Bilde Christi, welches als eine Gesammtthat und als ein Gesammtbesitz in der Gemeinde besteht, den Eindruck der unsündlichen Vollkommenheit (der schlechthinigen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins) Jesu erhält, welcher ihm zugleich zum vollkommenen Bewußtsein der Sünde und zur Aufhebung der Unseligkeit wird, und dieses ist an sich schon eine Mittheilung dieser Vollkommenheit. Das andere besteht darin, daß in allen jenen, wenn auch dem sündigen Gesammtleben noch so ähnlichen Verwirrungen in der Kirche eine von jener Vollkommenheit ausgehende Richtung gesetzt ist, die zwar in jeder Erscheinung, ja immer auch noch in der Aufstellung der Begriffe des Wahren und Guten mehr oder minder jenem Nichtsein (der unsündlichen Vollkommenheit) anheimfällt, als Innerstes aber oder als Impuls ihrem Ursprung angemessen ist; und dies ist ebenso wie das erste Element eine wahre und wirkliche Mittheilung der Vollkommenheit Christi.“ An dem ersten Punkte entscheidet sich der Sinn, in welchem die Vermittelung der Versöhnung Christi durch die Gemeinde, in der man die letztere erlebt, richtig zu bestimmen ist. Einerseits würde man von einer Wirkung Christi auf die nachlebenden Geschlechter nichts erfahren und nichts wissen, wenn nicht eine Gemeinde von Kindern Gottes auf seine Anregung hin bestände und sich durch allen Wechsel der Zeiten fortpflanzte. Wie jedoch der Zusammenhang des geistigen Lebens beschaffen ist, so ist andererseits der Urheber der Gotteskindschaft in jedem authentischen Falle des Glaubens an Gott als unsern Vater wirksam gegenwärtig; aber seine Gegenwart geht nicht in diesen Erscheinungen und ihrem Zusammenhang so auf, daß für den Bestand und die Erhaltung der Gotteskindschaft die Erkenntniß des Stifters der religiösen Gemeinde irgendwie entbehrt werden könnte. Vielmehr muß der religiöse Besitz der Gotteskindschaft immer an dem Urbild und

dem Urheber dieses Standes orientirt werden, so wie er in dem Einzelnen immer durch eine Vorstellung von Christus hervorgerufen wird. Diese Wahrheit drückt die orthodoxe Lehre dadurch aus, daß die Verkündigung von Christus in der Kirche die unumgängliche Bedingung der Rechtfertigung und Glaubenserweckung, also der Gotteskindschaft der Einzelnen sei. Allein wenn doch das psychologische Schema, dessen sich die alte Theologie bedient, diese Heilsvermittelung durch die Kirche auf die Form der theoretischen Belehrung beschränkt erscheinen läßt, so wird niemand darüber zweifelhaft sein, daß auf diesem Wege allein die christliche Religion nicht fortgepflanzt, und in den Einzelnen nicht hervorgerufen wird. Es gehören nicht nur alle möglichen ästhetischen und moralischen Motive der Erziehung dazu, um auch nur dem Verstande die Bedeutung des Bildes Christi aufzuschließen, geschweige denn, um den Eindruck desselben zur Erweckung des kindlichen Vertrauens auf Gott hinzulenken. Indessen obgleich die mannigfache Anregung durch die Frömmigkeit anderer Menschen, durch die Sitte und die Zucht in der Familie und in der Schule dazu gehört, um dem Religionsunterricht und der Predigt Nachdruck zu verleihen, so wird eben die selbständige Gewißheit der Gotteskindschaft sich vollständig nur auf den Maßstab der Lebensgestalt Christi stützen können, wie sie im Grunde aus deren Kraft entspringt. Diese Orientirung der Frömmigkeit an Christus wird die verschiedenartigsten Modificationen erfahren; in allen Fällen bewährt sie die Nothwendigkeit, die Schätzung Christi als des Stifters und Urbildes dieser Religion in den vollständigen Zusammenhang derselben aufzunehmen (§ 44). Ich wähle absichtlich diese weiten und unbestimmt klingenden Ausdrücke, um an dieser Stelle daran zu erinnern, daß in der Verschiedenheit der Altersstufen, der Geschlechter, der Temperamente, der christlichen Confessionstypen eine unerschöpfliche Reihe von Arten der religiösen Schätzung Christi ihre Veranlassung findet. Wer wird es denn auf sich nehmen wollen, durch Aufstellung einer exclusiven theoretischen Formel zwischen den Eindrücken von Christi Person zu entscheiden, die in abgestufter Deutlichkeit und Vollständigkeit, mit weniger oder mehr Absichtlichkeit bei jeder Gestaltung der Frömmigkeit maßgebend sind, welche überhaupt christlichen Ursprungs ist, — und zwar zwischen ihnen so zu entscheiden, daß der eine Theil dieser Erscheinungen für unbedingt falsch erklärt würde!

Hiedurch wird auch schon die andere von Schleiermacher angezeigte Erfahrung berührt, welche freilich nicht sehr deutlich von ihm ausgedrückt, aber wie ich meine, folgendermaßen zu verstehen ist. Wenn auch in großen Gebieten der christlichen Kirche das von Christus wirksam gemachte Gottesbewußtsein durch die Sünde in der Weise gehemmt wird, daß sogar die Maßstäbe des christlich Wahren und Guten verderbt werden, so ist doch solchen Erscheinungen immer das zu Gute zu halten, daß in ihnen die Absicht auf das richtige Christenthum als der verborgene Antrieb wirkt. Diese Betrachtungsweise ist allerdings der Ausdruck einer Milde, welche in der Gegenwart vielleicht schwer verständlich ist. Indessen schließt dieselbe die ganz entschiedene Beurtheilung der Fehler nicht aus, durch welche das Christenthum in großen oder kleinen Gruppen seiner Angehörigen theoretisch und praktisch entstellt wird. Diese Ansicht ist aber die einzig richtige Basis der Streittheologie, so daß der religiöse oder theologische Streit, wenn er diese Basis verläßt, zur schnöden Befriedigung der Parteisucht und Rechthaberei herabsinkt. Denn wenn man irgend einer christlichen Partei die Absicht auf richtiges Verständniß des Christenthums abspricht, so kann man weder das Maß des von ihr begangenen Fehlers richtig abschätzen, noch zu dessen Hebung beitragen. Hingegen ist die Meinung Schleiermacher's nicht nur logisch und erfahrungsmäßig richtig, sondern auch in religiöser Hinsicht allein geziemend. Es ist ein Grundsatz, auf den z. B. Augustin bei seiner Beurtheilung der Sünde fast wider seinen Willen geführt wird, daß alles Böse immer nur an der geheimen Gebundenheit des Willens an das Gute die Bedingung seiner Wirklichkeit hat. Keine theoretische und praktische Verkehrung des Christenthums also kann als solche gedacht werden, wenn nicht eine wenn auch noch so undeutlich gewordene Absicht auf das Christenthum als solches und eine wie immer unmeßbare Wirkung dieser Absicht zu dem entsprechenden Erfolge zugleich angenommen wird. Dem entsprechen nicht blos die auffallenden Erfahrungen der Reformationen, welche aus verderbten Gesammtzuständen hervorbrechen, denn diese haben ein beschränktes räumliches Gebiet; sondern die gewiß viel häufigeren Erscheinungen von christlicher Demuth und sittlicher Reinheit, welche inmitten verkehrter Gesammtzustände christlicher Kirchen vorkommen. Endlich aber ist es neben aller Correctheit dogmatischer Erkenntniß nichts Anderes

als ein Mangel an Gottvertrauen, oder es ist Verzweifelung an dem Umfange der geistigen Wirkung Christi, wenn man durch directes Urtheil oder auch nur indirect durch die Art des Streitens beflissen ist, dieselbe so darzustellen, daß sie auf die Partei eingeschränkt sei, welcher ein Streittheolog verhaftet ist.

58. Die Begründung der Versöhnung auf den oben dargestellten Zusammenhang zwischen dem Offenbarungswerth Christi und seiner Absicht, die ihm eigenthümliche Verehrung Gottes als seines Vaters auf eine Gemeinde von Kindern Gottes fortzupflanzen, hat ferner Einwendungen daher zu erwarten, daß man vorherrschend gewohnt ist, die Lebensleistung Christi in einer negativen Formel zu verstehen. In dieser Richtung wirken gewisse Züge der theologischen Ueberlieferung um so stärker, als sie zugleich liturgisch fixirt sind. Die stehende Bezeichnung Christi als des Erlösers, die Deutung seiner eigenthümlichen Leistung als der Sühne für die Sünden, das Bild des Lammes, welches die Sünden der Welt trägt, eröffnen eine andere Ansicht von seiner Heilswirkung, als oben entwickelt ist, eben unter der Voraussetzung, daß in diesen Formeln das Ganze erschöpfend bezeichnet sei, und in ihrem Rahmen richtig und zureichend entwickelt werden könne. Ich sehe hier davon ab, daß die Schilderung des Knechtes Gottes durch den alttestamentlichen Propheten, und die Formel der Sühne der Sünden im Sinne der stellvertretenden Strafgenugthuung verstanden zu werden pflegt. Denn zu dieser Deutung liegt weder in der Rede des Propheten noch in irgend einer biblischen Gedankenverbindung ein Grund vor. Dort ist der Gedanke der, daß die Leiden, welche der Knecht Gottes nicht selbst verschuldet hat, welche er aber wegen seiner Gemeinschaft mit dem schuldigen Volke an sich erfährt, und wegen seiner Gerechtigkeit und seines Gemeinsinnes um so geduldiger und deshalb um so vollständiger auf sich nimmt, den übrigen Volksgenossen den Antrieb zur Sinnesänderung geben, nachdem dieselben den Thatbestand der Unschuld des Leidenden und ihrer eigenen Strafbarkeit sich klar gemacht haben (II. S. 61). Nach dieser Analogie ist es nicht unrichtig zu sagen, daß die Leiden, welche Christus durch die Ausführung seines Berufes an seinem Volke ohne irgend eine Verschuldung auf sich gezogen hat, die Form sind, in welcher der sündlose Sohn Gottes seine sittliche Gemeinschaft mit

der sündigen Menschheit vollständig bewährt hat, um dieselbe zur Sinnesänderung zu bewegen, sobald seine Unschuld und die moralisch nothwendige Leidensgemeinschaft des Unschuldigen mit den Schuldigen von diesen verstanden würde. Indessen wird es sich doch fragen, ob dieser Formel eine so vorwiegende Bedeutung, wie manchmal geschieht, beigelegt werden darf, da dieselbe aus den Reden Christi ebenso wenig hervortritt, wie aus den apostolischen Andeutungen. Allerdings hat Christus sein Leiden und den zu erwartenden Grad desselben nicht blos aus dem pragmatischen Umstande abgeleitet, daß er mit den hergebrachten Ansprüchen der jüdischen Theokratie auf göttliches Recht zusammenstieß, sondern aus der allgemeineren Regel, daß der Gerechte in dem Zusammenhang mit der ungerechten Welt leidet (Mt. 11, 28—30. S. 436). Dessen ungeachtet hat er seine Leiden nicht als selbständige Aufgabe im Vergleich mit einer Vorstellung von der Sünde im Allgemeinen oder im Ganzen (S. 523) sich angeeignet, sondern als das Accidens seiner positiven Treue im Berufe hingenommen. Die Vorstellung von dem unschuldigen Leiden als der Form, in welcher der Leidende die theilnehmende Gemeinschaft mit den Schuldigen eingeht, hat in der Rede des Propheten die Beziehung, daß diese Verbindung mit den Schuldigen durch deren Beschämung zur Sinnesänderung derselben wirksam werden soll. Die Wirkung dieser Verbindung also ist als die moralische Veränderung der Einzelnen gedacht, welche zu der schon bestehenden Gemeinde gehören und sich durch Beschämung zur richtigen Einsicht bringen lassen. Dieses Ziel aber ist ein anderes als die religiöse Versöhnung der Menschen mit Gott, auf welche Christus seine Absicht gerichtet hat, indem er durch die Vollendung seines Berufes im Todesleiden eine Gemeinde der Sündenvergebung erst möglich machen wollte. In den hierauf gerichteten Andeutungen und Reden Christi tritt auch nicht beiläufig die Absicht auf, durch den beschämenden Eindruck seines Leidens auf die Gegner deren Sinnesänderung hervorzurufen. Endlich knüpfen auch die Reden in der Apostelgeschichte den Antrieb hiezu und zum Eintritt in die Gemeinde nicht an eine eigenthümliche Beleuchtung des Leidens Christi, sondern daran, daß der, welchen die Juden gekreuzigt haben, von Gott als der Herr eingesetzt ist (2, 36—38; 3, 13—19; 5, 30. 31).

Dieser Betrachtungsweise steht die Meditation der Leiden

Christi am nächsten, wie sie im Mittelalter ausgebildet und von Luther mit geringer Veränderung und demnach auch von seinen Nachfolgern fortgesetzt worden ist. Es liegt aus 1519 ein lateinischer Predigtentwurf Luther's vor[1]), in welchem erst die Art abgewiesen wird, wie katholische Prediger das Mitleid mit Christus zu oberflächlicher Rührung aufzubieten pflegten, dann aber drei Gesichtspunkte hervorgehoben werden, daß in Christi Leiden der Zorn Gottes offenbar und die Compensation der Sünden des Betrachtenden vollzogen ist, daß in der Bereitwilligkeit Christi zu leiden der Gnadenwille oder die Liebe Gottes zu den Sündern hervortritt, endlich, daß man an der Geduld, Demuth und Selbstverleugnung Christi ein Beispiel zu nehmen hat. Diese Gedankenreihe des einzelnen Christen setzt naturgemäß die Lehre von der Erlösung voraus; sie greift auf die beiden Gesichtspunkte der Erlösungslehre, Genugthuung Christi und Liebe Gottes zurück, aber in umgekehrter Ordnung, als dieselben lehrhaft auftreten; endlich kommt sie in der Anwendung des Vorbildes Christi zu Ende, welche über die Lehre hinausreicht. In diesem Entwurf ist nun Luther im Ganzen den mittelaltrigen Mustern gefolgt; er beruft sich auch auf Bernhard und Albert den Großen. Nur hat er in dem ersten Theile den Grund der Beschämung durch die Einführung des Zornes Gottes verschärft, und die Distribution der Leiden Christi bei Seite gestellt, in welcher sich die Meditation der Vorgänger mit Absicht erging. Die Männer des Mittelalters nämlich wollen hiedurch einerseits das Mitleid und die Gegenliebe methodisch hervorrufen, andererseits befolgen sie dabei den Gedanken, daß die Leiden Christi Heilmittel gegen die Sünden, und die Leiden der einzelnen Körpertheile Heilmittel zur Herstellung unserer entsprechenden Organe als Organe der Gerechtigkeit seien. Durch diese Combination wird die weit verbreitete Ausmalung von Blut und Wunden Christi nahe gelegt[2]). Hievon macht Luther in jenem Entwurf zur Meditation

---

1) Opp. var. arg. ad hist. reform. pertin. III. p. 410.

2) Anselmi Cantuar. Oratio II. Intuere dulcem natum toto corpore extensum, cerne manus innoxias pio manantes sanguine, et remitte placatus scelera, quae patraverunt manus meae. Considera inerme latus crudeli perfossum cuspide et renova me sacrosancto fonte illo, quem inde fluxisse credo. Vide immaculata vestigia, quae non steterunt in via peccatorum, sed semper ambulaverunt in lege tua, diris confixa

des Leidens Christi keinen Gebrauch. Die mittelaltrigen Vorbilder sind jedoch schon seit dem 17. Jahrhundert in der lutherischen Kirche wieder wirksam und bald mit mehr bald mit weniger Geschmack in Poesie und Prosa nachgebildet worden. Zu den werthvollsten Liedern der Art, die in kirchlichem Gebrauche stehen, gehören die von Johann Heermann „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen" und „Jesu, deine tiefen Wunden", und Paul Gerhardt's „O Haupt voll Blut und Wunden". Das letztere ist bekanntlich die Uebersetzung des siebenten Liedes aus Bernhard's Rhythmica oratio ad unumquodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis; die beiden Lieder von Heermann sind nach Stellen aus pseudoaugustinischen Schriften gedichtet; durch diese Vermittelung hindurch ist die zweite Oratio von Anselm ihre Quelle[1]). An dem ersten Lied ist auch die Disposition wahrnehmbar, welche Luther vorzeichnet. Nun ist die Schönheit dieser Lieder außer allem Zweifel, und an dem kirchlichen Gebrauch derselben am Karfreitag will ich nichts aussetzen, obgleich sie nicht zu diesem Zweck gedichtet sind. Allein sie drücken als Meditationen des Einzelnen nicht aus, wodurch der Karfreitag als Feiertag bezeichnet werden muß, das Lob der Versöhnung im Ganzen und der Stiftung der Gemeinde der Versöhnung. Gemäß den katholischen Vorbildern bewegen sie sich im Rahmen der Auffassung des Karfreitags als Trauertags, in der doppelten Beziehung der Trauer auf Christi Leiden und auf die menschlichen Sünden. Die Combination von Trost und von Vorsätzen, in welche sie auslaufen, ist, dem Charakter der Meditation gemäß, durchaus individuell gehalten, und läßt die Anregung des christlichen und kirchlichen Gemeingefühls vermissen, welches an einem Feiertag direct in Bewegung gesetzt werden muß.

Als eine Formel negativen Sinnes erscheint auch zunächst der Satz, daß Christus durch sein Leiden die Sünden gesühnt

---

clavis; et perfice gressus meos in semitis tuis, facque odio habere benignus omnem viam iniquitatis . . . . Candet nudatum pectus, rubet cruentum latus, tensa arent viscera, decora languent lumina, regia pallent ora, procera rigent brachia, crura pendent marmorea, rigat terebratos pedes beati sanguinis unda. Specta, gloriose genitor, gratissimae prolis lacerata membra, et memorare benignus, quae mea est substantia . . . Vide redemptoris supplicium et remitte redemti delictum.

1) Geschichte des Pietismus II. S. 64 ff.

hat. So geläufig diese Formel vielen Theologen der Gegenwart ist, so wenig directen Anlaß hat sie im biblischen Gedankenkreise. Denn das deutsche Wort Sühne ist auf dem vorliegenden Gebiet nur durch die Nachahmung der falschen griechischen Uebersetzung der hebräischen Opferformel in Gebrauch gekommen (II. S. 199). An sich bedeutet dieses Wort entweder Strafe oder Friede. Wenn nun die Formel in dem Sinne gemeint wird, daß Christus die Strafe für die Sünden der Menschheit als Strafe erlitten habe, so lehne ich diese Ansicht unbedingt ab, da sie außer allem Verhältniß zu der biblischen Vorstellung vom Opfer steht, und überdies auf den Thatbestand nicht paßt. Noch unpassender ist es, wenn jenes Wort auf die Deutung des Todes Christi als Strafexempel angewendet wird. Es wird sich also fragen, ob es einen zulässigen Sinn ergiebt, daß Christus durch sein Leiden Frieden in Beziehung auf die Sünden der Menschheit gestiftet habe. Wenn man nicht ein Spiel mit Worten treibt, so darf man diesen Gedanken nicht mit dem Inhalt der Versöhnungsidee verwechseln, welche bisher ihre Auslegung gefunden hat. Indem Christus die Sünder mit Gott versöhnt, stiftet er Frieden für sie in der Richtung auf Gott, und zwar in der Art, daß sie in seine Gemeinde eingehen. Davon würde sich die wörtliche Auslegung jener Formel weit entfernen, daß Christus Gott mit den Sünden der vorchristlichen Menschheit versöhnt, ihn in Frieden mit diesen Sünden gesetzt hätte. Denn mit der vorchristlichen Menschheit ist Gott überhaupt nicht in das Verhältniß des Friedens getreten; sondern die Menschheit in der Gestalt der Gemeinde Christi ist mit Gott zum Frieden gekommen. Also auf Gott kann es keine Beziehung haben, daß Christus die Sünden der Menschheit gesühnt, oder, wie es Hofmann in Anlehnung an Collenbusch auslegt, durch die Gegenleistung seines Gehorsams gegen die Gesammtsünde der Menschen diese gutgemacht hat (I. S. 611. 618). Also kann der Satz, daß Christus die Sünde der Menschheit gesühnt habe, nur in einer Beziehung auf unsere menschliche, christliche Betrachtungsweise verstanden werden. Die Compensation der menschlichen Gesammtsünde durch Christi persönliche Güte, und zwar in der Erprobung derselben durch freiwilliges Leiden, wie in der Bewährung seiner liebevollen Gemeinschaft mit dem scheinbar verlorenen Geschlecht bringt unsere Theilnahme an dem Schicksal unseres Geschlechtes zum Frieden. Das ist aber ein ästhetisches Urtheil,

nicht ein nothwendiger religiöser Gedanke. Deshalb sucht man auch Spuren dieser Betrachtungsweise im Neuen Testament vergeblich. Aber sofern der Gedanke einmal gebildet worden ist, bin ich weit entfernt, seine Wahrheit in seinem Gebiet und seinen Werth zu bestreiten. Denn es dient als Beweis für die allgemeine Normalität der christlichen Weltanschauung, wenn das Ereigniß, welches in ihr die maßgebende Offenbarung Gottes bezeichnet, zugleich unser ästhetisch-moralisches Interesse an der Bestimmung unseres Geschlechts befriedigt. Also ich verstehe die Formel so, daß unsere tragische Theilnahme an der scheinbar ziellosen und deshalb verlorenen Entwickelung des Menschengeschlechtes dadurch in Einklang mit unserer ästhetischen Gerechtigkeit versetzt wird, daß in der Person Christi nicht nur die vollkommene menschliche Güte auftritt, sondern auch in der Leidenslage sich bewährt, welche ihm nach dem geschichtlichen Gesetze zu Theil wird, daß keine feststehende Lebensform auf ihre Machtgeltung freiwillig verzichtet. Die Vernichtung des berechtigten Machthabers im Guten durch die Zähigkeit der Selbsterhaltung der bisherigen Mächte dient doch zur ästhetischen Versöhnung auch mit dieser Machtbethätigung der Sünde, weil man den Sieg Christi gerade in seiner Lebensaufopferung erkennt. An dieser Verknüpfung zeigt sich, daß jene ästhetische Befriedigung durch das Drama des Lebensausganges Christi die religiöse Anerkennung seines Werthes voraussetzt; dieselbe wird aber durch jenes Verständniß nicht erklärt. Die Formel also bezeichnet keine eigentlich religiöse Erkenntniß, und ist deshalb auch kein dogmatisch-theologischer Satz[1]).

In derselben ästhetischen Betrachtungsweise findet auch eine Begriffsbestimmung von Sühne ihren Ort, welche von Stahl[2]) eingeführt worden ist, um die Behauptung der Strafsatisfaction im Leiden Christi zu unterstützen. Er will zwar diesem Begriff von Sühne eine Anwendung nur in der Deutung des Todes Christi gestatten; allein wenn die Sühne sich von der passiven Strafe dadurch unterscheiden soll, daß sie die Freiwilligkeit der Erduldung

1) Auf der Linie der ästhetischen Reflexion bewegt sich auch die Auffassung von Hülsmann, Beiträge zur christlichen Erkenntniß (herausg von Hollenberg. 1872) S. 427 ff.

2) Fundamente einer christlichen Philosophie. Ich schöpfe meine Kenntniß davon aus Philippi, Kirchliche Glaubenslehre IV. 2. S. 216 ff.

von Strafe ausdrückt, so hat dieser Wortsinn seinen Spielraum auch in dem Falle, daß ein Verbrecher die von ihm verschuldete Strafe nicht passiv oder gar widerwillig hinnimmt, sondern in ihre Vollziehung an ihm einwilligt. Durch Stahl's Deutung also wird der herkömmliche Begriff von Sühne eingeengt. Denn Sühne bedeutet sonst Strafe überhaupt, mag der Verbrecher in dieselbe einwilligen oder nicht. Wenn man aber einen Criminalfall als ein Drama beurtheilt, in welchem die positive Verschuldung des Verbrechers in ihrer Verflechtung mit der Mitschuld der ihn umgebenden Gesellschaft unsere tragische Theilnahme erregt, so bleibt ein anderer Eindruck zurück, sobald der Verbrecher seine persönliche Schuld und das Recht seiner Bestrafung anerkennt, als wenn das Gegentheil stattfindet. Man empfindet eine Versöhnung insofern, als in diesem Falle der Verbrecher auch die schuldvollen Einwirkungen der Gesellschaft sich zurechnet und auf sich nimmt. Unter dieser Voraussetzung aber ergiebt sich, daß die beiden möglichen Bedeutungen von Sühne in der von Stahl behaupteten Definition des Wortes zusammengefaßt werden. Die Strafe, welche der Verbrecher bereitwillig über sich nimmt, ruft in dem theilnehmenden Beobachter die ästhetische Befriedigung hervor, sofern sie den moralischen Abschluß der unmoralischen Lebensentwickelung bildet. Ich füge aber hinzu, daß dieser Fall in keinem Zusammenhange mit der Deutung des Schicksals Christi steht; vielmehr würde gerade unsere ästhetische Gerechtigkeit verletzt, wenn man das unverschuldete Leiden des Gerechten auf den Werth einer stellvertretenden Strafgenugthuung beurtheilt.

Die vorherrschend negative Bestimmung der Heilswirkung Christi wird endlich dadurch begünstigt, daß in der protestantischen Dogmatik und Asketik die Aufgabe der Heiligung vorwiegend in dem negativen Sinne der Abwendung von der Sünde und der Welt behandelt wird. Aus dieser negativen Principbestimmung der Ethik glaube ich es erklären zu dürfen, daß Oetinger und Menken ihre ganz positive Schätzung der persönlichen Gerechtigkeit Christi dem negativen Zwecke unterordnen, daß die menschliche Natur dadurch unsündlich gemacht werde. Ueber die Unbrauchbarkeit dieser Behauptung brauche ich der frühern Erörterung (§ 57) nichts hinzuzufügen. Indessen pflegt man in dem theologischen Kreise, welcher sich auf Bengel und Oetinger stützt, die Vorstellung des Letztern von dem Kampfe Christi gegen

den Teufel und den Zorn Gottes, welche weiter auf Luther's Auctorität zurückgeht, in wesentlich negativem Sinne zu verstehen. Gesetzt nun, daß man den Widerstand der Gegner Christi gegen ihn besser verstände, wenn man ihn als specifische Wirkung des Teufels deutet, so mag man ja versuchen, inwiefern der werthvolle Lebensinhalt Christi dadurch eine Erläuterung findet. Mit dem Zorne Gottes aber hat Christus nicht in Berührung gestanden; die darauf gerichteten Aussprüche Luther's beruhen auf Mißverständniß. Allein worin besteht ein geistiger Kampf gegen Unwahrhaftigkeit und Schlechtigkeit Anderer, als darin, daß man berufsmäßig die erkannte Wahrheit ausspricht und das pflichtmäßige Gute ausübt? Die Vorstellung vom Kampfe Christi führt also über die Werthbestimmung seiner Berufstreue gar nicht hinaus, sondern bestätigt es, daß die Beurtheilung der Heilsbedeutung Christi gerade darauf bestimmt worden ist. Auch die Streitreden Christi, an welchen sich die Vorstellung seines Kampfes gegen den Satan orientiren müßte, bezeichnen doch nur die Anwendung seiner berufsmäßigen Erkenntniß der wahren Religion zur Beurtheilung der Merkmale der falschen Religion und ihrer Anhänger. Knüpft sich hieran die Vorstellung eines Kampfes, weil die Reden so treffend und darum so beschämend sind, und weil die Abwesenheit aller Leidenschaft und Uebertreibung und aller Verletzung der Wahrheit so scharf mit der ekelhaften Verleumdung contrastirt, welche bei den Gegnern Christi wie überall sonst das eigenste Merkmal des Satans bildet, so ist das Verhalten Christi auch in dieser Lage nur der Ausdruck der Aufrechterhaltung seiner berufsmäßigen Stellung.

Indessen beschränkt man die Vorstellung eines Kampfes Christi mit dem Teufel nicht auf diese Verhältnisse, sondern meint sie daran zu erproben, daß Christus durch sein Leben hindurch allen immer wiederkehrenden Versuchungen Widerstand geleistet, und eben hierin den Teufel bekämpft und besiegt habe, der ihn seiner Aufgabe untreu machen wollte. Auch diese Auffassung würde in die Bewährung seiner Berufstreue einmünden, würde aber die Vorstellung von derselben in eigenthümlicher Weise modificiren. Deshalb ist es nöthig, der Behauptung näher zu treten. Versuchung ist ein Grund für mögliche Sünde, welcher von einem Triebe ausgeht, dessen Befriedigung bei der ersten Ueberlegung an sich berechtigt zu sein scheint. Die Anregung eines Triebes,

welche von vorn herein als unberechtigt, also als böse erscheint, begründet keine Versuchung, sondern ist eine Erscheinung des sündigen Hanges. Darum ist die Deutung auf die böse Lust, welche man dem bekannten Ausspruch des Jakobus (1, 14. 15) zu geben pflegt, ausgezeichnet fehlerhaft. Christus war auch nur darum der Versuchung ausgesetzt, weil sich eine solche immer an eine im Voraus sittlich berechtigte oder erlaubte Neigung knüpft. Es war der an sich berechtigte Trieb der natürlichen Selbsterhaltung, aus welchem sich der Wunsch Christi ergab, von dem Todesleiden verschont zu bleiben. Aber hieraus entsprang eine Versuchung zur Sünde, weil dieser Wunsch mit der Berufspflicht collidirte; in diese Versuchung aber hat Christus nicht eingewilligt, indem er auf die Selbsterhaltung verzichtete, weil er der göttlichen Fügung seines Lebensendes als einer Folge seines Berufes zustimmte. Wenn also Christus vor dem Antritt seines öffentlichen Wirkens vom Satan versucht worden ist, so kann die Verflechtung der ihn berührenden Versuchungen mit dem Reiche des Bösen nicht der erste Eindruck derselben gewesen sein. Denn keinem Menschen von sittlicher Würde wird eine Situation zur Versuchung gereichen, in der er im Voraus den Satan erkennt. Also müssen jene Erfahrungen Christi so verstanden werden, daß die Antriebe, welche ihm zu Versuchungen wurden, weil sie zunächst als berechtigt erschienen, von ihm zu rechter Zeit dahin beurtheilt wurden, daß ihre Befriedigung ihn in das Reich des Bösen verstricken würde. Je reifer nun der sittliche Charakter, je umfassender und durchdringender die Einsicht in die Stellung zur Welt, je sicherer das Urtheil über die möglichen Beziehungen der momentanen Lage ist, um so seltener tritt der Fall der Versuchung ein, und um so müheloser wird die Entscheidung gegen dieselbe ausfallen.

Hingegen stellt sich unter diesen Umständen ein innerer Kampf ein, wenn man in schneller Abwechselung und unter dem angstvollen Eindruck der Unfreiheit und Unentschiedenheit die Möglichkeit von Vorsätzen entgegengesetzter sittlicher Richtung vergegenwärtigt. Meint man also, daß dieses der regelmäßige Verlauf des innern Lebens Christi gewesen ist, bevor es bei ihm zu dem guten und pflichtmäßigen Handeln und zu der muthigen Rede der Wahrheit und der offenen Rüge der Gegner gekommen ist? Denn dieses ist die einzige Form, in der ich mir einen steten innern Kampf Christi mit dem Satan vorstellen kann. Wer nun dieses

auch nur indirect behauptet, trägt zunächst Beziehungen in die evangelische Geschichte ein, von denen dieselbe ebenso wenig etwas verräth, als von der Entwickelung des Selbst- und Berufsbewußtseins Christi, welche Andere in den Quellen suchen. Dann aber beweist diese Annahme eines sich immer wiederholenden Schwankens Christi zwischen den äußersten sittlichen Gegensätzen einen so geringen Grad von Verständniß und Achtung des Charakters Christi, wie er am wenigsten mit der Prätension eigener Gläubigkeit und ausschließlicher Rechtgläubigkeit verträglich ist. Wenn irgend etwas an der evangelischen Geschichte authentisch ist, so ist es der Eindruck der ruhigen und stetigen, dem vorherrschenden Schwanken in sich selbst entzogenen, aller leidenschaftlichen und ängstlichen Aufregung fremden Charakterhaltung Christi; und wenn ihn die Perfidie seiner Gegner auch einmal in Zorn versetzt, so wird derselbe durch die Trauer über ihre Herzensverstocktheit veredelt und in Gleichgewicht mit der vollendeten Güte seiner Gesinnung und mit seiner göttlichen Geduld versetzt. Was will man denn also mit der Behauptung des Kampfes Christi gegen den Satan, was nicht hinauskäme auf die positive Durchführung des Berufes Christi in der ununterbrochenen Treue gegen denselben, in dem Handeln und Reden, welches desselben würdig ist, in der unverbrüchlichen Geduld bei allem, auch dem höchst gesteigerten Leiden, das in Folge seines Berufes ihm beschieden war, und das er als den Ausdruck der göttlichen Fügung mit Zustimmung sich aneignete! Hiedurch hat Christus das Verhältniß seines Vaters zu ihm als seinem Sohn und Offenbarer für sich bewährt; hiedurch hat er die Gemeinde der ihm gleichartigen Kinder Gottes möglich gemacht. Hat jedoch Christus zugleich für sich den Teufel besiegt, indem er alle Versuchungen von sich abwehrte, welche, wenn sie wirksam wurden, ihn in das Reich der Sünde herabgezogen hätten, so ist dadurch die von ihm gegründete Gemeinde keineswegs dagegen sicher gestellt, daß unzählig Viele ihrer Glieder dem Satan verfallen, ja daß gewisse Unternehmungen in der Kirche geradezu in den Dienst des Bösen gezogen werden. Wie kann man also Angesichts der Kirchengeschichte behaupten, daß Christus durch den Sieg über den Teufel seine Gläubigen der Macht desselben überhaupt entzogen habe!

Auch Hofmann's Auffassung der Versöhnung enthält nichts von dem Kampfe Christi gegen den Satan. „Das in dem Be-

rufsgehorsam bis in den Tod sich bewährende Leben Christi ist die Versöhnung selbst, sofern in demselben Gott seine Liebesgemeinschaft mit dem sündlosen Gliede der Menschheit ununterbrochen vollzogen, und sofern Christus dies nicht für sich selbst erlebt hat, sondern in seiner Bestimmung als Anfang der neuen Menschheit, welche die Gemeinde ist" (I. S. 618). Dieses ist eine durchaus positive Auffassung der Sache, in welcher eben auch der Werth des Lebens Christi ganz positiv bestimmt wird. Allein die Uebereinstimmung zwischen Hofmann und mir hat ihre Grenze. Wenn man fragt, worin denn das neue Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit besteht, welches durch die Vollendung des Berufsgehorsams Christi herbeigeführt wird, so stößt man bei Hofmann immer auf die negative Formel, daß es nicht mehr wie das frühere durch die Sünde bedingt ist. Auch ihm ist es entgangen, daß diese zunächst für den Begriff der Sündenvergebung passende Formel ihre nothwendige Ergänzung in dem positiven Begriff des ewigen Lebens oder der Freiheit der Kinder Gottes über die Welt findet. Weil er also dieses Datum aus der Quelle seiner Theologie nicht geschöpft und auch seine Schriftforschung nicht bis zu diesem Ziele ausgedehnt hat, so zieht seine unvollständige Deutung der Versöhnung das Streben nach sich, dem Leiden Christi auch noch eine andere Bedeutung abzugewinnen, als daß es der Anlaß für eine besondere Bewährung des Berufsgehorsams Christi ist. In diesem Sinne ist Hofmann's Formel zu verstehen, daß Gott in dem Leben und Leiden Christi nicht blos seinen Liebeswillen gegen die Menschheit, sondern auch seinen Haß gegen die Sünde bethätigt habe, indem der schöpferische Anfang eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit nicht ohne den entsprechenden Abschluß des bisherigen durch die Sünde bestimmten geschehen ist. Es wird sich fragen, ob Hofmann selbst die beabsichtigte Coordination der beiden Gesichtspunkte, des Liebeswillens Gottes gegen die Menschheit und seines Hasses gegen die Sünde, an seiner Anschauung des Lebens Christi durchführt.

Man kann den Haß oder den Widerwillen gegen die Sünde, wenn man Macht und Fähigkeit dazu hat, in rechtlicher oder in sittlicher Weise bethätigen. Man kann, wenn man die Macht hat, der Sünde ihr prätendirtes Recht entziehen durch Strafe. Oder man kann, wenn man die Fähigkeit hat, den Widerwillen gegen

sie bethätigen durch die Ausübung des Guten, wozu als Accidenzen die Rüge der entgegengesetzten Sünde und die Bereitschaft gehören, unter der Sünde der Anderen lieber zu leiden, als in sie einzuwilligen. Den ersten Fall will Hofmann selbst nicht auf Christi Tod angewendet wissen. Den andern Fall behauptet er, indem er alle werthvollen Erscheinungen im Leben Christi unter seinen Berufsgehorsam begreift, der die Liebesgemeinschaft Gottes mit ihm und zugleich den Anfang der neuen Menschheit darstellt. Da nun im Erkennen wie im Wollen jede begründete Position in einer bestimmten Richtung die Verneinung der entgegengesetzten Richtung ist, so ist nicht einzusehen, wie der Haß Gottes gegen die Sünde in dem Lebens- und Leidenswerk Christi sich anders bethätigen konnte, als in der Darstellung des Guten durch dessen vollendeten Berufsgehorsam, der die Einwilligung in die von den Vertretern der Sünde verhängten Leiden einschließt. Nun ist auch Hofmann gar nicht im Stande, diesem Zusammenhang sich zu entziehen; er vermag nicht, die Umstände des Leidens Christi, welche ihm den Haß Gottes gegen die Sünde darstellen sollen, außer ihrer Unterordnung unter den positiven Berufsgehorsam Christi vorzustellen. Denn er sagt, Christus habe sich unter den Zorn Gottes gegen die Menschheit und unter die Macht Satans über sie begeben, um seinen Gehorsam so zu vollbringen, daß er ihn in das Aeußerste brachte, was ihm widerfahren konnte, und die Folge der Sünde so an sich zu erfahren, daß das Letzte und Aeußerste seines Leidens auch die Vollendung seines Gehorsams war[1]). Hat es also den Anschein, als genieße Hofmann's Lehre den Vorzug, nicht blos die positive Leistung Christi zur Versöhnung, sondern noch darüber hinaus eine negative Wirkung des göttlichen Hasses gegen die Sünde in dem Leiden Christi nachgewiesen zu haben, so hat er zwar diesen Schein zu erwecken unternommen, jedoch in Wirklichkeit die Linie der positiven Anschauung und Deutung der Leistung Christi zur Versöhnung innegehalten, welche allein geeignet ist, die positive Folgerung des ewigen Lebens zu begründen.

59. Die Sündenvergebung oder Rechtfertigung, die Versöhnung und Adoption zum Kinde Gottes kann auch der Einzelne

---

1) Schutzschriften Heft 1. S. 9.

als seinen Besitz nur durch die Anknüpfung an Christi gesammtes Lebenswerk erklären. Denn diesen Besitz hat man nur als Glied der religiösen Gemeinde Christi, in Folge der unmeßbaren und geheimnißvollen Wechselwirkung zwischen der eigenen Freiheit und dem bestimmenden Einflusse der Gemeinschaft; diese aber ist in ihrer Art nur möglich durch die eigenthümliche Lebensführung Christi in der bekannten Doppeldeutung und ihre Fortwirkung durch alle Zeitepochen. Die Bedingung des Glaubens, in welchem sich der Einzelne durch Christus gerechtfertigt oder mit Christus versöhnt weiß, ändert an dem dargestellten Zusammenhange nichts. Allerdings waltet in keinem Falle weder eine mechanische noch eine logische Nöthigung für die Einzelnen ob, sich der bestehenden Gemeinde im Glauben anzuschließen. Die Entstehung des Glaubens erfolgt gemäß dem Gesetze der Freiheit; ob Christus Glauben finden würde, läßt sich im Voraus nicht berechnen, und daß er ihn fand, stand im Voraus ebenso wenig fest, als die Absicht überhaupt den Erfolg verbürgt. Nachdem aber der Erfolg in diesem Falle eingetreten ist, ist für dessen Beurtheilung die leitende Absicht des Urhebers maßgebend. Der Einzelne kann die von Christus ausgehende eigenthümliche Wirkung nur erfahren im Zusammenhange mit der von Christus gegründeten Gemeinde, und unter der Voraussetzung ihres Bestehens. An dieser Ordnung haftet die Gewißheit der göttlichen Gnade und an nichts Anderem. Das ist auch der Sinn des V. und des VII. Artikels der Augsburgischen Confession. Denn Religion ist immer gemeinschaftlich. Christus hat keine Einwirkung auf die Menschen erstrebt, welche blos sittliche Belehrung der Einzelnen wäre; vielmehr ist seine Absicht in dieser Richtung der Hervorrufung der neuen Religion untergeordnet. Also kann der einzelne Gläubige seine Stellung zu Gott nur so richtig verstehen, daß er von Gott durch Christus in der von demselben gegründeten Gemeinde versöhnt ist. Die so bedingte Gemeinschaft mit Gott durch Christus ist der Erkenntnißinhalt und der Werthinhalt des in seiner Art selbstbewußten Glaubens. Wenn nun aus Rücksicht auf Röm. 4, 5 die Formel gelten soll, daß der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, so kann dieser Satz in Uebereinstimmung mit der leitenden Gedankenreihe nur so verstanden werden, daß man den Glauben als die subjective Erscheinung der Gemeinschaft mit Christus würdigt. Dann ist es eben der Werth

Christi für Gott und die das Subject bestimmende Gemeinschaft Christi mit ihm, auf Grund deren es gerechtfertigt, d. h. trotz seiner Sünden zu der Gemeinschaft mit Gott zugelassen wird[1]). Hingegen würde der Satz im Sinne des Paulus selbst mißverstanden, wenn der Glaube als eine Selbstthätigkeit eigenen Inhaltes gedeutet würde.

Es ist schon wiederholt (I. S. 359. 626. III. S. 82. 104) darauf hingewiesen worden, daß diese Verkehrung der reformatorischen Ansicht von der Rechtfertigung sich in den Kreisen des Pietismus vollzogen hat. Wie nun überhaupt diese Erscheinung in der lutherischen und der reformirten Kirche unter der Bedingung möglich war, daß die Abzweckung der Rechtfertigungsidee auf das ewige Leben in der Freiheit über die Welt verschollen war, so ist jene Verschiebung des Begriffs der Rechtfertigung insbesondere dadurch zu erklären, daß man eine größere Aufmerksamkeit auf die Bemühungen des Subjects um einen lebendigen und gefühlten Glauben, als auf das Object richtete, das für die Reformatoren die Hauptsache war. Hienach wird der Gläubige wegen seines Entschlusses zum Glauben, als der Träger des Princips des sündlosen Lebens gerechtgesprochen. Zu diesem Ergebniß wirkt auch noch der Umstand mit, daß der Begriff der Gerechtigkeit, welche als Attribut des Gläubigen von dem Urtheile Gottes abgeleitet wird, in Uebereinstimmung mit der Orthodoxie gleich sittlicher Vollkommenheit verstanden wird. In der stillschweigenden Voraussetzung, daß Gott nur mit sittlich Vollkommenen sich einlassen könne (§ 14), war die Deutung der Rechtfertigung in der Form erfolgt, daß Gott die sittliche Vollkommenheit Christi den Gläubigen zurechne, sie deswegen als sittlich vollkommen ansehe, obgleich sie es nicht sind. Auf diese Vermittelung des Urtheils wird in den pietistischen Kreisen verzichtet; aber dafür wird die Formel gebildet, daß Gott dem Gläubigen die sittliche Vollkommenheit anrechne, welche als Princip des beginnenden neuen Lebens in dem Glauben enthalten sei; Oetinger und Rothe haben dabei noch geltend gemacht, daß Gott hierin das Urtheil über den Ver-

---

1) So oft in der Apologie der Augsb. Confession die Formel vorkommt, daß der Glaube rechtfertige, erkennt man deutlich, daß dies ein ungenauer Ausdruck ist, welcher durch den oben ausgesprochenen Gedanken ergänzt und berichtigt wird.

lauf des sittlichen Lebens des Gläubigen vorwegnehme (I. S. 552. 610). Hieran kann man erkennen, wie sehr diese abweichende Deutung der Rechtfertigung durch die Begriffsbestimmung der Schule beherrscht ist, von deren Formel man übrigens so weit abweichen will. Dieses aber ist eine in der Theologie sehr häufige Erscheinung, daß die schärfsten Gegensätze sich daran knüpfen, daß man den identischen Punkt, um welchen sie sich drehen, unbesehens von dem Gegner annimmt.

Es ist nothwendig, diese pietistische Theorie noch in einer modernisirten Gestalt zu beurtheilen. Sulze[1]) erklärt nämlich Folgendes: „In der Buße kämpft die göttliche Gnadenkraft, die in der Erleuchtung in unsere Seele eingetreten und von uns im Glauben, d. h. mit Vertrauen ergriffen und aufgenommen ist, den Entscheidungskampf gegen die Sünde. Die Macht der Sünde wird so in ihrem Mittelpunkte gebrochen. Freilich sind wir darum noch nicht vollkommen gerecht und sündlos. Die Lebensentwickelung in uns, die aus Gott stammt, hat nur erst einen energischen Anfang in uns gewonnen. Diesen Anfang sieht Gott in seiner Gnade als die Vollendung an, denn er stammt ja aus ihm. Gott selbst kennt am besten die Allmacht der Gottesliebe, die nun in uns ist. Darum kann er das volle Vertrauen zu uns haben, daß dem Anfang die Vollendung nicht fehlen werde. Auf Grund dieser Gewißheit sieht er uns für gerecht an, obwohl wir es noch nicht sind. Wir aber glauben an dieses Gottesurtheil, sehen uns deshalb auch als gerecht an, und haben die volle Freudigkeit zu unserer Heiligung, gleich als wären wir jetzt schon gerecht. So ist der Glaube auf beiden Seiten eine Vergegenwärtigung der Zukunft." Für diese Deutung wird das religiöse Recht dagegen in Anspruch genommen, daß nach hergebrachter Lehre die Rechtfertigung durch Gott erfolgt, weil man an die Genugthuung Christi glaubt, die er für uns an Gott geleistet, und wodurch er die Spannung zwischen der Gerechtigkeit und Liebe in Gott aufgehoben habe. Denn dieses geschichtliche Wissen habe als solches keinen religiösen Werth und keine Zuverlässigkeit. Uebrigens werde die Nothwendigkeit der Genugthuung bei der Vergebung dadurch

---

1) Die Hauptpunkte der kirchlichen Glaubenslehre mit den Worten der Bekenntnisse dargestellt und an der heil. Schrift und den Forderungen des Glaubens geprüft. 1862. S. 87 ff.

gewahrt, daß in unserer ernsten Reue der Gottesgeist, der durch die Wiedergeburt in uns ist, unschuldig leidet wegen der Sünde des alten Menschen, und durch diese That es bezeugt, daß nach göttlicher Gerechtigkeit auf die Schuld die Strafe folge, welche jedoch hiedurch als solche aufgehoben wird. Die Rechtfertigung aber ist an Christus geknüpft, indem zuerst in diesem Haupte die Menschheit als Ganzes Gott angenehm ist, dann aber das göttliche Leben des einzelnen Gläubigen, welches Gott als Gerechtigkeit beurtheilt, durch Christus erweckt ist. Die Gestaltung in das Bild des Herrn erfolgt natürlich nicht durch die Einprägung eines Lehrbegriffes über ihn, sondern durch unbefangene und freie Liebe zu ihm; unter dieser Bedingung wird durch Christi Gerechtigkeit die Gerechtigkeit in uns gewirkt, welche uns rechtfertigt. Insbesondere dient der Tod Christi dazu, das neue Leben in uns zu erzeugen durch die Gewalt, welche diese Thatsache auf das Herz übt, sofern durch denselben im Mittelpunkte des Lebens dieser Welt die Sünde gebrochen ist.

Derselbe Grundsatz in derselben Opposition des religiös-sittlichen Interesses gegen die juristische Form der hergebrachten Versöhnungslehre wird von Hanne[1]) als Ausdruck der modernen religiösen Anschauung geltend gemacht: „Um für gerecht vor Gott zu gelten, d. h. um die Last der Sünde und die Verdammniß im Gewissen zu verlieren, dürfen wir nicht mehr Sünder bleiben, sondern müssen zu ganz anderen Menschen werden. Das geschieht, wenn wir das ganze Herz Gott zuwenden und Christus in uns aufnehmen, um mit ihm und durch ihn, den Gottessohn, selbst zu Gotteskindern zu werden. So wie wir mit Christus durch den Glauben eins geworden sind, d. h. sowie unser ganzes Bestreben sich mit aller Energie darauf zu richten beginnt, daß wir Gotteskinder werden, erscheinen wir vor Gott als solche, denen er aus Gnade die Sünde vergiebt, im Hinblick auf die dereinstige vollkommene Herrschaft des christlichen Geistes in uns. Denn noch sind wir zwar nicht gleich vollkommen; aber wir hegen in uns die wirksame Kraft, welche uns unwiderstehlich umgestaltet, und endlich zur Vollkommenheit nothwendigerweise führt. Im Hinblick auf dieses gewisse Ereigniß in der Zukunft erklärt uns Gott für gerecht und nimmt dem Gewissen die Last der Sünde ab. Daß

---

1) Der ideale und der geschichtliche Christus. 1871. S. 15.

wir augenblicklich noch schwach im neuen Leben und unvollendete Anfänger sind, kommt nicht in Betracht angesichts der Zukunft, die eine durchaus verschiedene sein muß, und die bereits in uns ihre Schößlinge und Triebe angesetzt hat, aus welchen sich langsam aber sicher die volle Blüthe entwickelt. Somit erlangen wir nur durch die wirkliche Aufnahme Christi in das innere Leben den Frieden im Gewissen und die Seligkeit. Einzig auf diesem Wege der religiös-sittlichen Umgestaltung wird der Sünder, nach moderner Anschauung, zum Christen und erhält das wahre Heil."

So sehr modern ist nun dieser Zusammenhang zwar nicht; denn er ist im Allgemeinen das Bekenntniß von Böhme und von Dippel, welche die Nachbildung von Tod und Auferweckung Christi in der steten Buße als die Gerechtigkeit im Glauben deuten. Der mystische Hintergrund dieser Theorie ist auch von Sulze deutlich genug bezeichnet, indem er das Leben Gottes in dem Gläubigen als den Mittelbegriff handhabt, von Hanne indirect, indem er die Nothwendigkeit und Unwiderstehlichkeit des im Gläubigen wirkenden Principes, auf Kosten der sittlichen Freiheit betont. Aber die directe Abstammung der übereinstimmenden Formeln von Sulze und Hanne läßt sich durch Rothe und Schleiermacher hindurch bis auf Oetinger, beziehungsweise auf Kant zurückverfolgen. Die exegetische Begründung aus dem Neuen Testamente kann nur dann für diese Lehre behauptet werden, wenn der Inhalt des 6. Capitels des Römerbriefes und die anderen damit übereinstimmenden Aussprüche des Paulus nicht eine abgeleitete Gedankenreihe, sondern den Mittelpunkt seiner Ansicht vom Christenthum bezeichnen. Davon aber kann ich wenigstens mich nicht überzeugen (II. S. 226). In dieser Theorie wird die sittliche Umwandlung des Einzelnen in sich als die eigentliche Bestimmung des Christenthums ausgeprägt, und der religiöse Factor wird nur in der Form verwerthet, daß Gott den Erfolg, welchen die geistige Wirkung Christi auf die Bildung des guten Charakters des Gläubigen haben wird, im Voraus anerkennt. Das Bedürfniß nach diesem Urtheil Gottes wird dadurch erklärt, daß unter dieser Bedingung das Gewissen von der Sünde entlastet und die rechte Freudigkeit zur Heiligung hervorgerufen wird. Indem nun der Einzelne als solcher mit Christus verglichen und in Verbindung gesetzt wird, ist die Wirkung Christi so gemeint, daß man Christus als das leitende Ideal in sich aufnimmt und die sündige Willens-

richtung in freiem Entschlusse aufgiebt, dessen Möglichkeit von der Vorstellung abhängt, daß Christus selbst keine Sünde in sich zugelassen hat. Denn diese Vorstellung wird doch zu ergänzen sein, wenn man die Gewalt verstehen soll, welche der Tod Christi auf das Herz insofern üben soll, als an ihm die Sünde im Ganzen ihre Vernichtung erfährt.

Die Vertreter dieser Richtung sind berechtigt, den Gegensatz ihrer Theorie gegen die in der evangelischen Kirche hergebrachte zu betonen. Denn sie ordnen das Interesse der individuellen sittlichen Umwandlung ebenso bestimmt dem religiösen Interesse des Christenthums über, wie die orthodoxe Lehre darauf angelegt ist, die gemeinschaftliche religiöse Umwandlung der individuellen sittlichen Umbildung überzuordnen. Hieraus ergiebt sich, daß die moderne Theorie in Analogie zum Socinianismus steht, wenn sie auch vorherrschend Mittel verwendet, welche aus dem Heiligungspietismus herstammen. Dieses Urtheil bewährt sich insbesondere daran, wie die göttliche Gerechtsprechung gedeutet wird. Denn das Princip des neuen Lebens, welches trotz seiner unvollkommenen Auswirkung im Gläubigen als die Thatsache der individuellen sittlichen Vollkommenheit beurtheilt werden soll, ist gleich dem praktischen Glaubensgehorsam, den nach socinianischer Lehre Gott trotz seiner Lücken als empirisch vollkommen ansehen soll. Wenn nun die Vertreter dieser Theorie der Orthodoxie vorwerfen werden, daß die Anrechnung der sittlichen Gerechtigkeit Christi für den Gläubigen eine Selbsttäuschung Gottes bezeichnen würde, und daß man nicht verstehen könne, wie diese Annahme zur Beruhigung des Gewissens und zum sittlichen Antriebe dienen wird, so vermag ich auch nicht zu verstehen, wie die hier aufgestellte Annahme eines Urtheils Gottes über das neue Leben des Gläubigen, welches der Selbstbeurtheilung des Gläubigen nicht gleicht, irgend einen Werth für denselben haben soll. Es mag richtig sein, daß Gott den einzelnen Menschen gründlicher kennt, als es diesem selbst möglich ist, insbesondere daß Gott den Menschen momentan gerade umgekehrt beurtheilt, als dieser sich selbst vorkommt, im Guten wie im Schlimmen. Allein wohin soll es führen, wenn man mit Verneinung der Bedingungen der Freiheit sich einen Glauben an die eigene Vollkommenheit einprägen würde, auf Grund der theoretischen Ueberzeugung, daß Gott nach den für uns nicht zugänglichen Bedingungen seines Erkennens uns als vollkommen ansieht?

Wird die Beruhigung des Gewissens und die Freudigkeit zur Heiligung unter dieser Bedingung das richtige Maß finden? Ich möchte vermuthen, daß dieser Fall, wenn er eintritt, nur sehr zufällig sein würde. Daß also auf diesem Punkte ein Fehler begangen wird, ist um so wahrscheinlicher, als mit der Absicht des Gegensatzes gegen die Orthodoxie das Zugeständniß des von ihr nicht deutlich ausgeschiedenen Gedankens verbunden ist, daß es sich bei der Rechtfertigung um die Zuerkennung sittlicher Vollkommenheit handle.

Die gleiche Abhängigkeit von dem als orthodox lutherisch geltenden Schema der Rechtfertigung, nämlich daß dieselbe auf den Einzelnen als solchen bezogen sei, zieht bei einem andern Vertreter des modernen Christenthums die Aufgabe nach sich, daß die Einwirkung Christi in der Nachahmung seiner religiösen und sittlichen Eigenthümlichkeit anzueignen sei. Der entscheidende und bleibende Werth Christi für die Menschheit soll nämlich nach Schwalb[1]) in seiner Vorbildlichkeit bestehen, und es soll keine Neuerung, sondern die Praxis des Glaubens von jeher sein, die Aehnlichkeit mit Christus in seiner Gottessohnschaft zu erstreben, d. h. sein eigenthümliches Bewußtsein von Gott als seinem Vater, ferner seine sittliche Reinheit nachzubilden. Dieser Redner hat nun wirklich Recht darin, daß sein Programm der Nachahmung oder Verähnlichung mit Christus nichts Neues ist; es ist vielmehr wirklich die Formel des praktischen Christenthums im Mittelalter, welche das weltflüchtige, mönchische Streben deckt. Wie diese Aufgabe im Sinne des Protestantismus modificirt worden ist, wird später nachzuweisen sein (§ 68); jedenfalls ist diese Veränderung des Gedankens von Schwalb nicht berücksichtigt. Er kann sich nur darauf berufen, wie das Vorbild Christi in dem „Wahren Christenthum" von Joh. Arndt als der Maßstab aller Lebensbeziehungen durchgeführt ist. Die Aehnlichkeit mit Christus ist in gewissen Aussprüchen des Paulus als das Ziel des Lebens in der christlichen Gemeinde dargestellt (2 Kor. 3, 18; Röm. 8, 29). Indessen wenn es Schwalb gemäß seinem Gesichtspunkt der Vorbildlichkeit Christi in dessen Gottesbewußtsein und sittlicher Reinheit dem Christen zur Pflicht macht, „dem Herrn Christus ähnlich

---

1) Der alte und der neue Glaube an Christus. 1868.

zu werden“ [1]), so wird es sich fragen, wie dieses geschehen soll. Nun ist bei den Theologen dieser Gruppe zwar immer auch davon die Rede, daß man Christus in sein Herz aufnimmt, oder ihm sein Herz hingiebt; es ist also möglich, daß ihre Absicht durch die Formel von der Vorbildlichkeit Christi nicht erschöpft wird. Mögen sich aber die schillernden und undeutlichen Ausdrücke dieser Theologen zu ihrem Anspruch auf Modernisirung des Christenthums verhalten wie sie wollen, so ist es von Interesse festzustellen, wie weit überhaupt die Nachahmung reicht, deren Begriff als Correlat der behaupteten ausschließlichen Vorbildlichkeit Christi sich aufdrängt.

Die Nachahmung hat im geistigen Leben einen sehr begrenzten Spielraum. Sie ist eine regelmäßige Form geistigen Erwerbes im Kindesalter; sie erstreckt sich als die Form übeler Angewohnheiten auch noch in die Zeit der reifern Jugend; wenn sie übrigens als die vorwiegende Form geistiger Aneignung auftritt, ist sie das Merkmal geistiger Beschränktheit oder der Annäherung an Idiotenthum. Denn die Nachahmung erstreckt sich immer nur auf einzelne Beziehungen des geistigen Lebens und zwar auf solche, welche ihrer Art nach stark in die sinnliche Erscheinung fallen. Deshalb ist es ganz unmöglich, den Gesammtcharakter einer Person, auch wenn er noch so stark und deutlich in der Geberde sich ausprägt, nachzuahmen. Wenn ein Sohn als das geistige Ebenbild seines Vaters beurtheilt werden kann, so ist die Gleichheit der angeborenen Anlagen das hauptsächliche Motiv der Sympathie mit der Art des Vaters, deren Aneignung im Kindesalter und in der räumlichen Nähe des Vaters auch durch Nachahmung von Aeußerlichkeiten unterstützt, aber in Wahrheit durch die unberechenbare ästhetische Anziehung hervorgebracht wird, welche der in sich geordnete Charakter des Vaters auf den ähnlich angelegten Sohn ausübt. Wäre die Nachahmung die Form, in welcher die Aehnlichkeit mit dem Charakter des Vaters erreicht würde, so müßte das Kind alle einzelnen Tugenden, in denen der Charakter besteht, als solche zu unterscheiden und wieder zusammenzudenken verstehen; dieser Fall aber geht über die im Kindesalter mögliche Erkenntniß. Uebereinstimmung der Cha-

1) Ebenso Hanne a. a. O. S. 42: Wer mit vollem Ernst den idealen Christus in sich aufzunehmen und ihm ähnlich zu werden strebt, der kann dazu nie ohne den geschichtlichen Christus gelangen.

raktere kommt nun auch manchmal außerhalb der angestammten Gemeinschaft der Familie zwischen Jüngeren und Aelteren, zwischen Schüler und Lehrer zu Stande; dieses ist aber nur der Fall in Folge der freien Anerkennung desselben Lebenszweckes und der regelmäßigen besonderen Mittel zu dessen persönlicher Ausprägung. Allein hervorragende Menschen, geschichtlich mächtige Geister können überhaupt nicht in den Verdacht kommen, durch Nachahmung erreicht zu werden; denn alle von ihnen abzuleitende Uebereinstimmung des Charakters mit ihnen, je weiter sie verbreitet ist, wird um so stärker von dem Vorbehalt der Unähnlichkeit in der Hinsicht begleitet, daß jene Originale und in ihrer Art unerreichbar sind.

Es hat wohl kein Mensch die Nachahmung Christi ernstlicher gemeint, als der heilige Franciscus; derselbe hat sich aber an die äußerlich erscheinenden Umstände des armen Lebens Christi angeschlossen und hat sie übertrieben. Jedoch auch dies Verfahren ist durch die Unterordnung unter Christus beherrscht, welche allgemeiner und innerlicher Art ist. Nicht nur hat er seine Unterordnung unter Christus gemäß der Erlösung vorausgesetzt, sondern der Entschluß zur Nachahmung der Armuth Christi ist daran geknüpft, daß Franciscus sein Vorbild nicht blos in seiner Beziehung auf Gott sondern auch in einer Beziehung auf die Welt auffaßte, nämlich, daß der Träger der vollkommenen Religion die Welt verneine, indem er sich allen natürlichen Lebensordnungen entzog. Unter dieser Bedingung, daß sich die Religion in einem bestimmten Verhalten zur Welt reflectirt, erschien die Nachahmung Christi in den Merkmalen der Armuth oder der Weltverneinung als möglich. Natürlich liegt dieser Stoff ganz außer dem Gesichtskreis des modernen Theologen, welcher das Christenthum in der Nachbildung der Gottessohnschaft erschöpft sieht, und dabei den Gedanken an Erlösung oder Versöhnung durch Christus nicht blos in einer bestimmten lehrhaften Gestalt, sondern überhaupt bei Seite setzt, oder dessen Geltung auf die freiwillige That der Selbstbekehrung des Einzelnen einschränkt. Aber wie kommt man überhaupt dazu, die Gotteskindschaft Christi nachzuahmen? Hat diese Aufgabe keine besonderen Merkmale an sich, die der Erörterung werth wären? Ist sie ohne alle besonderen Voraussetzungen auch nur verständlich? Was will man entgegensetzen, wenn ich daran erinnere, daß die Nachahmung großer Menschen in ihrer eigen-

thümlichen Art eine Unmöglichkeit ist, um es nicht schärfer zu beurtheilen? Die vollkommen unpraktische Haltung und die Hohlheit dieses Programmes des modernen Christenthums ist nun freilich nicht allein dem Vertreter dieses Standpunktes, der gegenwärtig beurtheilt wird, zum Vorwurf zu machen. Der Fehler vielmehr, welcher an dieser Richtung zunächst bemerkt wird, beruht auf einer Ueberlieferung, der man sich ohne Kritik hinzugeben pflegt.

Nämlich seitdem Schleiermacher das Problem der psychologischen Eigenthümlichkeit der Religion gestellt hat, ist die deutsche Theologie nicht müde geworden, sich mit demselben immer von Neuem zu beschäftigen. Nun hat zwar Niemand den Begriff des Gefühls in dem von Schleiermacher behaupteten Sinne als die Function der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott aufrecht zu erhalten vermocht; vielmehr ist die psychologische Untersuchung immer auf andere Bahnen geführt worden. In Einem Umstand aber beherrscht der Vorgang Schleiermacher's alle nachfolgenden Versuche, nämlich darin, daß man die Religion immer nur als ein Verhältniß zu Gott sich vergegenwärtigt, nicht aber zugleich als ein Verhältniß oder ein Verhalten des Menschen zur Welt (S. 28). Schleiermacher hat sich über diese Anforderung hinwegsetzen können, weil er von seiner Dialektik her in dem Begriffe von Gott die Neutralität gegen die Welt, die Gleichgiltigkeit der ungetheilten Einheit gegen die Getheiltheit des Daseins dachte. Er genügte freilich jener Anforderung insofern, als er lehrte, daß das Gefühl der Abhängigkeit von Gott einen Zeitmoment nur ausfüllt, indem es mit einem Acte des sinnlichen Gefühls oder mit Acten des Vorstellens und Wollens, welche der Welt gelten, in Verbindung tritt. Allein diese Auffassung ist für die Nachfolger wirkungslos geblieben, welche trotz der von ihnen vorgenommenen Veränderung des psychologischen Schema den Inhalt der Religion nur in der Relation auf Gott und niemals zugleich in der Relation auf die Welt betrachtet haben, obgleich die geschichtliche Erscheinung aller Religionen diese Betrachtung geradezu herausfordert. Auf die Beziehung der Religion, insbesondere der christlichen Religion zur Welt reflectirt man immer nur, wenn es auf die Bestimmung der Art ankommt, wie das sittliche Handeln sich zum religiösen Glauben verhält. Indem aber hiebei die Rücksicht genommen wird, beides nicht in einander

zu wirren, ist man niemals darauf bedacht, daß es im Christenthum noch ein anderes Verhältniß des Menschen zur Welt giebt, dessen Regelung in dem Begriffe der Religion direct vorgesehen sein muß. Im Christenthum nämlich ist man von dem überweltlichen Gott nur so religiös abhängig, daß man zugleich seine religiöse Freiheit über die Welt erlebt und seine religiöse Herrschaft über dieselbe in Weltanschauung und persönlicher Stimmung bethätigt [1]).

Was bedeuten denn nun die Zumuthungen, das Gottesbewußtsein Christi nachzuahmen, oder die Gewißheit der Gotteskindschaft in sich hervorzurufen, wenn nicht zugleich gelehrt wird, daß diese Form ihren Stoff an allen Beziehungen des Menschen zur Welt findet, in denen er nach der natürlichen Betrachtung von derselben abhängig ist, daß aber diese Form in dem bezeichneten Stoffe demgemäß wirksam wird, wie das Urtheil über diese Beziehungen und die Stimmung in denselben den natürlichen Eindruck in den der Herrschaft über die Dinge umkehrt. Faßt man aber das christliche Gottesbewußtsein, wie es nöthig ist, so auf, daß die geistige Beherrschung unserer Stellung in der Welt

---

1) Mir liegen zwei populartheologische Abhandlungen aus der neuern Zeit vor, eine aus dem Lager der kritischen, die andere aus dem Lager der apologetischen Theologie. Es ist bemerkenswerth, wie wenig ihre Formeln über Rechtfertigung und Gotteskindschaft von einander abweichen, zugleich aber wie wenig praktisch fruchtbar sie sind, da sie beide das christliche Ziel der Herrschaft über die Welt nicht in sich schließen. Brückner, Was ist die Rechtfertigung aus dem Glauben? (Heidelberg 1872) S. 30. 32: Alle Religiosität ist Gefühl der Abhängigkeit von Gott. Ziel und Vollendung derselben ist die Freiheit in Gott. Das sola fide setzt jene Abhängigkeit von Gott als eine absolute mit Ausschluß jeder andern zeitlich bedingten menschlich irdischen Vermittelung oder Auctorität; es bedingt aber auch die wahre ideale Freiheit des Geistes und Gewissens in der Idee der Allmacht und Liebe in Gott. — Die Idee der Gottessohnschaft zeigt sich in Jesus selbst in ihrer Wahrheit und Vollendung, in der Macht der Befriedigung und Beseligung, die sie zu geben im Stande ist; sie zeigt in ihm als dem Stifter und Urbild des Christenthums, wie absolute Abhängigkeit von Gott, dem Vater der Liebe, eins ist mit der absoluten Freiheit in Gott. Pfeiffer, Das Gotteskindschaftsbewußtsein (Bern u. St. Gallen 1873) S. 74: Das rechte Kindesverhältniß des Menschen zu Gott ist nach der Lehre Jesu die unbedingte Hingebung der Seele an Gott, und gemäß der Aufnahme durch die Gnade das Bewußtsein, beständige Geistesmittheilung aus dem Wesen des Vaters zu empfangen und selig zu sein in dieser Lebensmittheilung.

die entsprechende Kehrseite unserer Gotteskindschaft ist, so ist es mindestens eine mißliche Formel, welche die Nachahmung des Gottesbewußtseins Christi vorschreibt. Denn die Beziehungen zur Welt, in welchen Christus sein Gottesbewußtsein erlebte und für sich und für Gott bewährte, erscheinen in einem solchen Abstande von denen, in welchen die Glieder seiner Gemeinde stehen, daß Christus jeder directen Nachahmung entzogen ist. Die Bewährung des Gottesbewußtseins Christi in der Relation auf die Welt ist insbesondere in der Geduld ausgedrückt, die er seinen Leiden entgegenbrachte, welche aus seiner Berufsstellung und dem Widerstande der herrschenden Gesellschaft dagegen hervorgingen. Sein Beruf aber ist einzig in seiner Art; denn dessen Besonderheit ist auf die allgemeine sittliche Aufgabe als solche, oder auf die Gründung des Reiches Gottes und der zu dieser Aufgabe bestimmten Gemeinde gerichtet (§ 48). Darum kann ihn Niemand direct nachahmen; oder eine Nachahmung, welche sich einzelne erscheinende Umstände seiner Lebensführung herausgreift, würde doch keine Nachahmung Christi sein. Aus diesem Grunde stellt auch der heilige Franciscus ein keineswegs erfreuliches, vielmehr ein verfehltes Abbild seines Meisters dar.

Wenn nun nichts desto weniger die Vorbildlichkeit Christi als ein Maßstab des christlichen Lebens gelten soll, so folgt daraus nichts Anderes als die Treue in dem sittlichen Berufe, der Jedem als das besondere Feld seines Beitrages zum Reiche Gottes zugewiesen ist[1]). Allein ehe man diesen Gedanken für sich in Geltung setzen kann, kommt doch in dem Abstande zwischen Christus und uns die Thatsache in Betracht, daß wir von Hause aus gar kein Recht auf das Bewußtsein der Gotteskindschaft haben, in welchem wir das Gottesbewußtsein Christi nachbilden könnten. Schwalb hat sich hierüber hinwegsetzen können, weil er die Stellung derer nicht deutlich und vollständig beschrieben hat, welchen er zumuthet, Christus nachzuahmen. Daß es uns keine Schwierigkeit macht, oder daß wir es als selbstverständlich ansehen, auf Gott unser Vertrauen in der Art der Kinder zu setzen, rührt daher, daß wir in der christlichen Gemeinde aufgewachsen und erzogen sind. Aber dieser Umstand muß doch in einer Theorie der christlichen Religion ausdrücklich anerkannt, und muß als die

1) Apol. C. A. XIII. 45—50.

gegebene Voraussetzung der zugemutheten Nachbildung des Gottesbewußtseins Christi erklärt werden. Abgesehen von dieser praktischen gemeinschaftlichen Grundlage für jede Ausübung christlicher Frömmigkeit muß man zunächst zugestehen, durch die Theilnahme an der gemeinschaftlichen Sünde Gott fern zu stehen. Man ist jedoch berechtigt zu der Gewißheit der Gotteskindschaft trotz dem eigenen Schuldgefühl, weil man zu der Gemeinde gehört, welche als die Gemeinde der Versöhnung mit Gott durch Christus gegründet ist, und zwar durch die Ausführung seines Berufes und unter solchen Umständen, wodurch der Gedanke einer Nachahmung desselben mit den erheblichsten Einschränkungen umgeben wird. Unter diesen Voraussetzungen aber und gemäß dem Antriebe der Versöhnung wird man ohne eine Absicht der Nachahmung in allen Lagen des Lebens, in denen eine natürliche Abhängigkeit von der Welt ausgedrückt ist, die Gotteskindschaft an einer Stimmung erproben, welche diesen Eindruck in sein Gegentheil umsetzt. Man wird in der Gewißheit, daß alle Dinge denen zum Guten dienen, die Gott lieben, weil Gottes Liebe sich in der Versöhnung durch Christus an ihnen bewährt, dieselbe Herrschaft über die Welt ausüben, welche Christus aus der Behauptung seines Gottesbewußtseins geübt hat. Dieses wird aber um so sicherer geschehen, je weniger wir uns vornehmen, Christus in dieser Beziehung nachzuahmen, sondern in dem Maße, als wir das Vertrauen auf unsere Versöhnung mit Gott durch ihn zu dem Vertrauen auf Gottes väterliche Gnade in allen unseren Erlebnissen ausbreiten. Ohne diese positive Ergänzung durch die Selbständigkeit unseres Selbstgefühls über der Welt ist allerdings gerade die Formel unserer durch Christus herbeigeführten Freiheit in Gott ebenso leer und nichtssagend wie die Aufgabe unserer Nachbildung seines Gottesbewußtseins. Denn ohne jenen Inhalt ist die Freiheit in Gott die Formel der die Welt überhaupt verneinenden Mystik, welche ihr Ziel nur erreicht mit der zugleich erstrebten Verneinung der geistigen Persönlichkeit (I. S. 122). Aber diese soll vielmehr in der Kindschaft Gottes und der entsprechenden Herrschaft über die Welt zum ewigen Leben erhalten werden.

60. Die Behauptung, daß man innerhalb der Gemeinde der Gläubigen die Versöhnung durch Christus erlebt, entspricht der allgemeinen Erfahrung, daß jeder geistige Erwerb durch die un-

meßbare Wechselwirkung der Freiheit des Einzelnen mit den anregenden oder leitenden Eindrücken aus der Gemeinschaft mit den Anderen hervorgebracht wird. Jene Behauptung aber hat nicht den Sinn, daß der Werth, welcher dem persönlichen Wirken Christi zu unserer Versöhnung beiwohnt, durch den Bestand der Gotteskindschaft in den anderen Gemeindegliedern ersetzt und in die entfernte Stellung gerückt würde, daß man von Christus als dem Urheber der eigenen Versöhnung absehen könnte. Noch weniger kann es bewährt werden, daß die versöhnende Wirkung Christi in einer mechanischen Form an das Privilegium eines Standes in der Kirche geknüpft und durch dessen sinnenfällige Handlungen ex opere operato übertragen werden sollte. Sofern Christus einerseits durch die in der Kirche mögliche geschichtliche Erinnerung an ihn, andererseits als der fortdauernde Urheber aller ihm gleichartigen Einwirkungen und Anregungen anderer Menschen für den einzelnen Gläubigen wirksam wird, geschieht dieses nothwendig in persönlicher und nicht in sachlicher Form. Demgemäß erscheint der Erfolg der Versöhnung in normaler Vollständigkeit in dem subjectiven Glauben an Christus. Es ist hier nur zu wiederholen und zu verknüpfen, was schon (S. 97. 135) als Ansicht der Reformatoren und als unumgängliche Beobachtung vorgetragen worden ist. An Christus glauben hat den Sinn, daß man den Werth der in seinem Wirken zu unserer Versöhnung mit Gott offenbaren Liebe Gottes in dem Vertrauen aneignet, welches in der Richtung auf ihn sich gerade Gott als seinem und unserem Vater unterordnet, worin man des ewigen Lebens und der Seligkeit gewiß ist. Der Glaube an Christus ist weder das Fürwahrhalten seiner Geschichte, noch die Zustimmung zu einem wissenschaftlichen Erkenntnißurtheil wie die chalcedonensische Formel darbietet. Er ist nicht eine Anerkennung seines göttlichen Wesens von der Art, daß man dabei von seinem Lebenswerke und seiner Wirkung zum Heil derer absieht, die sich in seine Gemeinde einzurechnen haben. So weit das Vertrauen auf ihn eine Erkenntniß von ihm einschließt, wird dieselbe gerade den Werth seines Wirkens zu unserer Seligkeit feststellen. Derselbe ist darauf zu bestimmen, daß Christus, als der Träger der vollkommenen Offenbarung Gottes, solidarisch mit dem Vater, in der Machtübung der Liebe und der Geduld über die Welt seine Gottheit als Mensch zur Seligkeit derer bewährt hat, die er zugleich als seine Gemeinde

durch seinen Gehorsam vor dem Vater vertreten hat und vertritt. Hiedurch ruft er das Vertrauen auf sich hervor, welches als individuelle affectvolle Ueberzeugung alle übrigen Motive des Lebens überbietet und sich unterordnet, indem es sich der in der Kirche fortgepflanzten Ueberlieferung von Christus bedient, und unter dieser Bedingung in den Zusammenhang aller an Christus Glaubenden sich einordnet. Die mit dem Glauben an den Versöhner verbundene, von Reue erfüllte Erinnerung an die Schuld, die uns vergeben ist, und täglich vergeben wird, ist kein Hinderniß dafür, daß man im Glauben an Christus gegenüber der Welt, die uns nicht mehr beherrscht und von Gott trennt, ein bestimmtes Selbstgefühl behauptet. Der Glaube wird, wenn er überhaupt aus der göttlichen Gnade geschöpft ist, auch die Störungen überwinden, welche aus Versuchungen durch die Welt entspringen. Denn diese können entweder abgelehnt werden, oder im entgegengesetzten Falle werden die Sünden, die man von Neuem begeht, in der Bereitschaft zur Reue durch das Vertrauen auf Christus seiner verzeihenden Gnade untergeordnet. Indem es hier auf die Regel des christlichen Lebens ankommt, so ist die Weltanschauung, welche dem an Christus Glaubenden zusteht, darauf gerichtet, daß in dem Ganzen der von Gott geschaffenen und geleiteten Welt er seine durch Christus verbürgte Stellung einnimmt. Denn im Christenthum wird das persönliche Selbstgefühl dadurch direct in Anspruch genommen, daß man auf Grund der Versöhnung mit Gott nicht die Bedeutung eines unselbständigen Theiles der Welt, sondern den Werth eines Ganzen hat, welcher sich in der geistigen Herrschaft über die in der Welt gelegenen einzelnen und particularen Motive bewährt. Der Schlüssel für jede Auffassung eines wirklichen Ganzen aber liegt in der Erkenntniß der besonderen Bedingungen, unter denen in einem Complex einzelner Erscheinungen ein allgemeiner Zweck gesetzmäßig verwirklicht wird. Nach dieser Regel hängt die persönliche Ueberzeugung von der christlichen Weltanschauung, in der das entsprechende Selbstgefühl sich seine Geltung sichert, von dem Glauben an den göttlichen Werth Christi ab. Denn dessen geschichtliche Erscheinung bezeichnet nicht nur den Organisationspunkt des Weltganzen, innerhalb dessen das geistige Selbstgefühl der Christen seine stetige und specifische Befriedigung findet, sondern zugleich den erschöpfenden Erkenntnißgrund, durch welchen wir jene Weltanschauung uns an=

eignen. Wir machen eben diese Weltanschauung und die ihr entsprechende Selbstbeurtheilung für uns geltend, indem wir Christi Werth als den des Offenbarers des göttlichen Weltzwecks und des Gründers der mit Gott durch ihn versöhnten Gemeinde in die persönliche Ueberzeugung aufnehmen. Damit zugleich bejahen wir den Werth der von ihm verbürgten Weltanschauung, daß sie uns zum obersten Motiv für die Willensbewegung wird, und zwar in den beiden Beziehungen der Gottesverehrung und der sittlichen Thätigkeit auf den Endzweck des Gottesreiches hin. Aus diesen Rücksichten ist der Glaube an Christus der vollständige und deutliche Ausdruck für die subjective Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Religion.

Der Glaube an Christus und Gott fällt unter den Umfang des oben (S. 264) festgestellten Begriffs der Liebe. Er ist stetige Richtung des Willens auf den Endzweck Gottes und Christi, welche der Gläubige um seiner selbst willen innehält. In diesem Sinne hat auch Thomas richtig entschieden, daß die Liebe zu Gott das Wesen des Glaubens ist, indem sie den intellectuellen Act zu dem Werthe der religiösen Function erhebt (S. 100). Im N. T. wird nun trotz des Gebotes der Liebe gegen Gott ein sehr sparsamer Gebrauch von dieser Vorstellung gemacht (II. S. 100), und Liebe gegen Christus wird außer Joh. 21, 15. 16 nicht ausgesprochen. Daß dieses in den Briefen des N. T. nicht der Fall ist, hat auch seinen guten Grund. Denn als Gattungsbegriff ist die Liebe gegen Christus unbestimmter als der Glaube an ihn. In jener Formel ist nicht entschieden, ob man sich Christus gleich stellt oder sich ihm unterordnet. Der Glaube an Christus aber schließt das Bekenntniß seiner Gottheit und seiner Herrschaft in sich, lehnt also die Möglichkeit der Gleichstellung mit ihm ab. Das ist auch die deutliche Absicht, in welcher die Reformatoren den Begriff des Glaubens an Christus ausprägen. Tritt Christus für Gott ein, so ist der Glaube an ihn nothwendig eine Art des Gehorsams (Röm. 1, 5). Nichts desto weniger nimmt nicht nur im Mittelalter, sondern auch in den der Reformation entsprossenen Kirchen der Anspruch der Liebe zu Christus einen ungemein breiten Raum ein. Vertreter dieser Gemüthsrichtung haben meine Erörterung über den Glauben an Christus, welche sich auf der Linie der Lehrurkunden der Reformation gehalten hat, für veraltet erklärt. Ich behaupte dagegen, daß die Reformatoren die „Liebe zu Christus",

um welche es sich hier handelt, antiquirt haben. Denn diese Leistung hat den ganz bestimmten Sinn der Gleichstellung des liebenden Subjectes mit dem Geliebten. Der heilige Bernhard (I. S. 116), welcher das Musterbild dieser Frömmigkeit aufgerollt hat, giebt ausdrücklich an, daß in dem Verkehr mit dem Bräutigam die Ehrfurcht schweigen, die Majestät bei Seite gesetzt werden und der unmittelbare persönliche Verkehr wie zwischen Brautleuten oder Nachbaren geführt werden soll [1]). Und diese Züge kehren überall wieder, wo die Liebe zu dem Herrn Jesus nach dem Schema des Hohenliedes eingerichtet wird. Nun ist diese Devotion und ihre Anregung durch das Mitleid mit den Leiden Christi in der lateinisch-katholischen Kirche folgerecht. Denn deren Anschauung von Christus wird durch den vollständigen Bruch zwischen seiner Gottheit und seiner Menschheit beherrscht (I. S. 38. 47. 56). Man bekennt in den überlieferten Formeln die Gottheit, welche den Hintergrund des Menschen Christus bildet, aber das lebendige Interesse knüpft sich nur an diese Größe, welche Augustin als den Träger der Vermittelung mit Gott, als den Vertreter der Liebe Gottes bezeichnet hat, und in welchem die Nachfolger außerdem das Ideal der menschlichen Bestimmung, den Schönsten der Menschenkinder verehren und durch die Spiegelung der Phantasie an ihm in die Arme schließen. Im lateinischen Mittelalter erkauft man sich durch das mündliche Bekenntniß der Gottheit Christi die Freiheit, ihn als bloßen Menschen zu lieben, ihn als solchen nachzuahmen, ihn zu sich herabzuziehen, mit ihm zu spielen (S. 369). An seine Gottheit knüpfte man damals eine praktische Vorstellung nur, wenn man an sein Gericht dachte. Aber diese Vorstellung galt für Andere, als die den vertraulichen Umgang mit ihm pflegten, oder wenn solche durch diese Aussicht erschreckt wurden, dann war alles Liebesspiel mit dem Herrn Jesus vergessen. Ueber diese gebrochenen, zusammenhanglosen Anschauungen haben die Reformatoren hinausgeführt, indem sie in dem Glauben an Christus die Ehrfurcht vor dem Gottmenschen ausgedrückt und in dem Vertrauen auf ihn das Erschrecken vor dem Richter zu bannen gelehrt haben. Diese Bedingungen der protestantischen Frömmigkeit entsprechen den Bestrebungen der Reformatoren, die Gottheit Christi gerade in den mittlerischen Leistungen seines irdischen Lebens

1) Geschichte des Pietismus I. S. 49.

nachzuweisen (S. 372). Es ist also ein Rückschlag gegen die deutlich erkennbare Absicht der Reformation, daß der mittelaltrige Stoff der Devotion schon kurz nach der Feststellung des Concordienbuches in die lutherische, später in die reformirte Kirche wieder aufgenommen wurde [1]).

Wenn man also behauptet, die reformatorische Deutung des Glaubens an Christus werde überboten und ersetzt durch den vertraulichen Liebesumgang mit dem Heiland, so muß ich hinter dieser Prätension alle die Anstrengungen der Phantasie voraussetzen, welche mir von Bernhard her bis Spangenberg bekannt sind [2]). Warum aber dieselben keine Verbesserung der von den Reformatoren bezeichneten Stellung des Glaubens an Christus sind, habe ich in der Geschichte des Pietismus begründet. Der hauptsächliche Grund gegen jene Unternehmung ist der, daß die Aufbietung der Phantasie und das Streben nach mehr oder weniger sinnlichem Lustgefühl in dem Gedanken an den Heiland durch den entgegengesetzten Erfolg der Verlassenheit und Stumpfheit des Gefühls gekrönt zu werden pflegt. Diese Methode führt also die Unseligkeit mit sich, während in dem richtig verstandenen Glauben an Christus die Seligkeit verbürgt ist. Vielleicht findet dieses Bedenken keine Anwendung, wenn von Seiten mancher theologischer Gegner ein unmittelbares persönliches Verhältniß zu Christus und zu Gott als der Kern des christlichen Lebens behauptet wird. Wenn aber dieselben die Forderung stellen, daß die theologische Lehre diese ihre Uebung ausdrücklich rechtfertigen und die Umstände derselben feststellen soll, so dürfte dabei folgendes zu beachten sein. Jedes religiöse Urtheil, also auch jede andächtige Betrachtung der Führungen und der Forderungen Gottes, wie der Wohlthaten Christi geht so vor sich, daß man Gott und Christus vergegenwärtigt. Dem aber, was man als gegenwärtig anschaut, findet man sich unmittelbar gegenübergestellt. In diesem Sinne bezeichnet Melanchthon die Intuition Christi, oder der von ihm getragenen Gnadenverheißung als regelmäßiges Mittel, um sich die Sündenvergebung und die Gewißheit des Heiles einzuprägen (S. 135). Dieses Verfahren der Andacht bleibt nun durchaus in seinem eigenthümlichen Rechte, auch wenn

---

1) A. a. O. I. S. 129. 281. II. S. 48. III. S. 94. 212.

2) Spangenberg Idea fidei fratrum entwickelt erst die Lehre von der Gnade im Verhältniß zum Glauben, darüber hinaus aber schreibt er die Liebe gegen Gott als contemplative Beschäftigung vor. A. a. O. III. S. 454.

die Theologie, indem sie als Wissenschaft die Zusammenhänge der Religion vollständig und deutlich feststellt, genöthigt ist nachzuweisen, daß solche Acte des religiösen Vorstellens aus einer Reihe von Vermittelungen hervorgehen, deren Erwägung in dem Momente der Contemplation übersprungen wird. Wenn solche, die auf die Ausübung unmittelbaren persönlichen Verhältnisses zu Christus bedacht sind, zugleich über theologische Bildung verfügen, so werden sie hoffentlich nicht in Abrede stellen, daß ihre contemplative Vergegenwärtigung Christi als ihres Erlösers und Herrn doch nur darum möglich ist, weil sie in der Kirche erzogen, in ihr gläubig geworden, in ihr mit der richtigen Kenntniß von Christus ausgerüstet sind; und sie werden hoffentlich Calvin nicht widersprechen, daß Christus, auch so wie man ihn in der Andacht vergegenwärtigt, nur in der Bekleidung mit seinem Wort richtig vorgestellt wird (S. 109). Wer sich auf Physiologie und Psychologie versteht, bewegt sich wie jeder andere Mensch in der Voraussetzung, daß er in seinen Sinneswahrnehmungen den Dingen unmittelbar gegenübersteht. Aber in der wissenschaftlichen Beurtheilung solcher Vorgänge weist der Physiolog und Psycholog nach, daß dieselben eine sehr complicirte Vermittelung einschließen, in welcher das Urtheil des Sehenden die physischen Eindrücke des Lichtes auf das Auge modificirt, um die Größe und die Entfernung der Dinge in der Weise festzustellen, welche wir unmittelbar wahrzunehmen meinen. In derselben Weise ist der Theolog genöthigt, die unmittelbare Contemplation Christi in der Uebung der Andacht auf alle geschichtlichen Voraussetzungen dieses Actes zurückzuführen, und an dieselben zu erinnern, damit die Andacht sich nicht mit willkürlichen Verschiebungen des Bildes Christi beschäftige.

Zu diesem Zwecke hat die Theologie auch darauf zu halten, daß in die dem evangelischen Christen geziemende Contemplation Christi nichts von den Elementen des Hohenliedes, d. h. von dem Liebesspiel auf gleichem Fuße mit dem Geliebten eingemischt werde. Denn dieses ganze Material gehört nicht zu dem Worte, mit welchem Christus bekleidet ist, indem er sich der Contemplation darbietet. Dazu gehört aber auch, daß die Contemplation Christi nicht geübt werde, um daraus directe Seligkeitsgefühle zu schöpfen. Denn das ist auch nur katholische und nicht evangelische Methode; auf jenem Wege erstrebt man doch nur ästhetischen Genuß und

nicht religiöse Stärkung, welche als solche daran erprobt wird, daß man seine Versöhnung mit Gott an der Stellung zur Welt bewährt. Was in dieser Beziehung dem evangelischen Christen ziemt, erkennt man an den Gebeten, welche in dem „Deutsch Passional unseres Herrn Jesu Christi" (Nürnberg 1548) an die in Stücke zerlegte Geschichte des Leidens Christi angeschlossen sind [1]). Hier werden an die Contemplation des leidenden Christus in den einzelnen Acten die Bitten geknüpft, daß „du uns um deines Leidens willen wider alle Nachstellung des bösen Geistes und wider alle Anfechtung der Sünden wolltest schützen", daß „ich gestärkt werde, alle Trübsale, Leiden und Krankheit in deinem Leiden zu überwinden", daß „ich allen meinen Willen deinem allerbesten Willen ganz übergebe, auf daß mein Wandel und Leben in deiner Dienstbarkeit stets erfunden werde", daß „ich von der boshaften Lästerung nicht bewegt werde, sondern in christlicher Geduld meine Seele besitzen möge". Und wenn in der überwiegenden Zahl dieser Gebete die Verleihung der ewigen Seligkeit erbeten wird, so wird dieses Ziel auch nur so verstanden, daß darin die Freude über die Ueberwindung aller Feinde eingeschlossen ist.

Der Glaube in den oben beschriebenen Merkmalen ist der Ausdruck für die Gesammtstellung, welche der Einzelne zu Christus als dem Träger der Versöhnung und als dem Vertreter Gottes des Vaters einnimmt. Es werden nun nicht alle Zeitmomente des christlichen Lebens durch die deutliche Erscheinung aller im Glauben enthaltenen Merkmale ausgefüllt sein. Namentlich wird der Affect, der zum Glauben gehört, nur durch besondere gegensätzliche Anlässe hervorgerufen werden, um das Gewicht der Glaubensüberzeugung geltend zu machen. Was Calvin mit jenem Merkmal gemeint hat (S. 97), und was aus dem Werthe Gottes und Christi und der Seligkeit folgt (S. 201), steht zugleich unter der Bedingung, daß alle Erziehung darauf gerichtet ist, den Gefühlen und Affecten ein Maß aufzuerlegen (S. 157). Daraus folgt, daß man die christliche Religion, welche im höchsten Sinn auf Erziehung rechnet, und außerhalb derselben ungesund wird, regelmäßig in der gemäßigten Gefühlsstimmung erlebt, welche eine

1) Sie finden sich in dem Gebetbuch herausgegeben vom evangelischen Büchervereín (Berlin 1849) S. 384—410.

Stetigkeit und ein Gleichgewicht möglich macht. Daß die Temperatur dieser Stimmung bei den Einzelnen nach Maßgabe ihres Temperaments verschieden sein wird, soll hiemit nur angedeutet werden, da die Reihe dieser Fälle sich der wissenschaftlichen Beurtheilung entzieht. In dem vollen Umfang seiner Merkmale wird der Glaube an Christus den Anfang des christlichen Lebens bezeichnen, wenn er in einer acuten Bekehrung erreicht wird. Dieser Fall setzt voraus, daß einer im Laster oder in irgend einer widerchristlichen Ueberzeugung gelebt hat, daß also die auf ihn verwendete christliche Erziehung ohne Erfolg geblieben ist. Wenn jedoch im Zusammenhang des kirchlichen Lebens die Erziehung die regelmäßige Form ist, in welcher die Einzelnen zum Glauben an Christus gelangen, so ist nicht zu erwarten, daß derselbe in seiner bestimmten Eigenthümlichkeit, in der Gesammtheit seiner Merkmale eher hervorgerufen wird, als die Wirkungen der Gnade Gottes im Gebiet der sittlichen Zucht und Leistung. Die Erziehung ist immer darauf angewiesen, durch einzelne Anregungen der sittlichen Selbstthätigkeit die bösen Neigungen unwirksam zu machen und so die Ausbildung des Charakters als eines Ganzen zu erreichen. Deshalb wird auf die Anregung der richtigen religiösen Selbstbeurtheilung durch die Erziehung nur indirect hingewirkt werden können, sofern die Uebung im Guten nicht von Selbstgefälligkeit begleitet sein darf, sondern von Demuth begleitet sein muß. Aus der Uebung von Demuth und von Vertrauen gegen Aeltern und Erzieher wird auch das richtige Schuldgefühl gegen Christus und das Vertrauen auf ihn in der reifern Epoche des Lebens hervorgehen. Was also für die Folgezeit sich als das umfassende Motiv des christlichen Lebens bewährt, kann im Kindesalter nicht direct weder zum Verständniß gebracht noch erlebt werden. Allerdings sind Andere darüber anderer Meinung. Weil im System der Glaube an Christus als das Hauptmotiv alles Guthandelns dargestellt wird, versucht man es in gewissen Kreisen, den unmündigen Kindern die Liebe zum Heilande beizubringen und durch dieses Argument die sittliche Erziehung methodisch zu leiten. Man kann ja zugeben, daß im Kindesalter die Liebe zum Heiland dem Glauben an Christus analog ist. Indessen die letztere Leistung ist etwas sehr Ernsthaftes, die erstere aber ist Spiel. Denn sonst würde sie dem Kinde nicht zugänglich sein. Die sittliche Erziehung aber, welche auch am unmündigen Lebensalter ein ernstes Geschäft ist,

dessen Wirkungen oder dessen Fehlschlagen ebenso ernst genommen werden müssen, wird schwerlich durch einen spielerischen Gedanken dem Kinde in richtiger Weise eingeprägt werden. Die geistige Entwickelung eines Kindes geschieht nicht so, daß ihm allgemeine Begriffe von den Dingen eingeflößt werden, damit von da aus das Besondere und Einzelne verstanden werde. Ebenso wenig hängt die Erziehung im Christenthum und zum Christenthum davon ab, daß erst ein allgemeines Motiv zum Gehorsam und Guthandeln der Phantasie beigebracht wird, damit die Anforderungen an den Gehorsam daraus abgeleitet werden. Die Tractate, welche Kinder dieser Art als Muster darstellen, sind in pädagogischer wie in christlicher Beziehung unbrauchbar und schädlich. Der Glaube an Christus kann nur im reifern Lebensalter erwartet werden. Als das Gesammtverhalten, welches der Versöhnung entspricht, umfaßt er alle die einzelnen Acte des Vorsehungsglaubens, der Geduld und Demuth, in welchen der Gnadenstand erprobt wird. Dieselben sind nicht etwas neben dem Glauben an Christus, oder was blos aus ihm folgte, sondern sind die Fälle, in welchen der Glaube an Christus auf das Leben angewendet wird, welches der Glaubende in der Welt führt.

61. Wer als Gläubiger nicht mehr nach den natürlichen d. h. zugleich selbstsüchtigen und weltliebenden Antrieben sich richtet, welche in der Gleichgiltigkeit oder dem Mißtrauen gegen Gott das Hauptmerkmal der Sünde an sich tragen, befindet sich im Stande der Wiedergeburt. Nun ist in dem Glauben an Gott durch Christus auch die Rechtfertigung oder Versöhnung enthalten; es fragt sich demnach, wie sich jener Begriff zu diesen verhält. Die Entscheidung darüber scheint sehr einfach zu sein, wenn man lediglich die Verbindungen des biblischen Sprachgebrauchs beachtet. Denn unter der Voraussetzung, daß Gott uns als seine Kinder annimmt, indem er durch Christus uns mit sich versöhnt, ist die Versöhnung gleich der Adoption, und der Besitz der Rechtfertigung oder Versöhnung gleich der Gotteskindschaft (§ 18). Wenn nun auf die Begründung der letztern durch das Gnadenurtheil Gottes das Bild der Erzeugung angewendet, und diese geistige Erzeugung mit der vorausgegangenen natürlichen verglichen wird, so ergiebt sich, daß die Adoption, welche der Versöhnung gleich ist, als Neuzeugung durch Gott bezeichnet werden darf. Da ferner in diesem Begriff keine natürlichen Bedingungen

eingeschlossen sind, so kann er nur ebenso verstanden werden, wie die Adoption, nämlich als die Bestimmung des Menschen durch den göttlichen Gnadenwillen, und zwar der Art, daß der Gläubige sich nach dem ihm offenbaren Endzweck Gottes richtet. Da diese in der Neuzeugung wirksame Bestimmung des Menschen eben durch die Offenbarung der väterlichen Gnade Gottes vermittelt wird, so wird das Wort Gottes dem zeugungskräftigen Samen verglichen, aber zugleich dem materiellen Mittel der natürlichen Zeugung als der unvergängliche Same entgegengesetzt (1 Petr. 1, 23). Also die Neuzeugung, oder wie man ungenau sagt, die Wiedergeburt, kann als Prädicat des einzelnen Gläubigen von der erfolgreichen Rechtfertigung oder Versöhnung oder Adoption sachlich nicht unterschieden werden. In diesem Sinn behandelt Melanchthon in der Apologie der C. A. II. 45. 72. 78. 117 iustificare, regenerare und iustum efficere als gleichbedeutend (S. 165), weil er in dem von ihm dargestellten Zusammenhang gerade die Hervorrufung der religiösen Tugenden des Gottvertrauens, der Geduld u. s. w. als das Ziel der Gerechtsprechung oder Neuzeugung oder Gerechtmachung (iustus gleich acceptus, S. 70) im Auge hat[1]). Denn jene Functionen sind eben das neue Leben, welches vorher nicht da war, und nur durch die Sünden vergebende Gnade Gottes erweckt ist. Daß dieser Zusammenhang in der Theologie nicht fortgepflanzt worden ist, hängt von der Einwirkung störender Einflüsse ab.

Es ist gezeigt worden (I. S. 303), wie schwankend der Sprachgebrauch von regeneratio noch bei einem Theologen wie Baier ist. Unter den verschiedenen Deutungen dieses Begriffs kommt auch die Ansicht Melanchthon's vor, daß die regeneratio gleich sei der iustificatio, qua confertur ius filios dei fieri. Jedoch wird diese Erkenntniß nicht als maßgebend gegen die anderen Deutungen geltend gemacht, vielmehr die Distinction gewählt, daß die regeneratio den Umfang der donatio fidei habe, und als Bedingung der iustificatio dieser vorausgehe. Ist nun dieses Verhältniß nicht blos logisch, sondern auch effectiv und zeitlich zu verstehen, so kommt in Betracht, daß die Neuzeugung auch als Erweckung des Glaubens die Verleihung des heiligen Geistes in sich schließt. Mag dabei Baier auch die Einschränkung üben, daß

1) Eichhorn in Stud. u. Krit. 1887. S. 425. 460.

damit nicht die besonderen Kräfte des Guthandelns gemeint sein sollen, sondern nur die Fähigkeit ad credendum in Christum vitamque adeo spiritualem inchoandam, so haben sich andere Theologen eben nicht von dieser Einschränkung überzeugen können, sondern haben die Neuzeugung durch die Mittheilung des heiligen Geistes als den wirklichen Wendepunkt im Leben des Gläubigen anerkannt, dem das göttliche Rechtfertigungsurtheil sachgemäß folgen müsse. Es ist außer Zweifel, daß hierin eine wenn auch unabsichtliche Annäherung an die katholische Lehre begangen wird. Deshalb ist es geeignet, die Entscheidung durch die Beurtheilung der letztern zu versuchen.

Indem die katholische Lehre iustificatio in dem lateinischen Wortsinne als Gerechtmachung durch Gott nimmt, und die Anerkennung dieser Wirkung durch das göttliche Urtheil nachfolgen läßt, schließt es die Behauptung eines materialistisch gedachten Mittels, nämlich der Eingießung der Liebe zu Gott ein. Dieser Vorgang ist so gemeint, daß die entgegengesetzte Willensrichtung aus dem Raume des Willens verdrängt wird, wie ein leichterer Stoff einem schwereren, also Luft dem Wasser Platz macht, wenn dieses in ein offenes Gefäß gegossen wird. An sich ist die Anwendung der Raumvorstellung für verschiedene Functionen des Geistes nicht anstößig, da sie das unumgängliche Schema unserer Anschauung von Unterschieden in jeder Einheit ist. Demgemäß glauben wir auch mit Recht davon zu reden, daß der gute Wille sich die im Geiste wirkenden Triebe unterordnet; wir wenden sogar in dieser Anschauung das Bild der Schwere an, wenn wir sagen, daß der gute Wille die Bewegung der Triebe zum Bösen unterdrückt. Aber diese Anschauungsweise üben wir mit dem Vorbehalt, daß der auf den guten Zweck gerichtete Wille wegen der Allgemeinheit dieses Inhaltes eine Kraft anderer Art ist als die Triebe, deren jeder nur etwas Besonderes erstrebt, welche deshalb an sich gegen das allgemein Gute und gegen das allgemein Böse indifferent sind, aber zu Mitteln sowohl des bösen als des guten Willens erhoben werden können. Beurtheilen wir also in der gewöhnlichen Redeweise manche Erscheinungen sittlicher Art nach dem Unterschied der Schwere zwischen dem guten Willen und den zum Bösen geneigten Trieben, so setzen wir diese quantitative Schätzung der Factoren des sittlichen Handelns doch nicht an die Stelle ihres qualitativen Gegensatzes, sondern begründen das volle Verständniß

dieser Vorgänge auf den letztern. Dieser Vorbehalt jedoch ist bei der katholischen Erklärung der Justification nicht wirksam. Indem vielmehr die Eingießung der Liebe zu Gott ganz wörtlich gemeint ist, wird gerade der quantitative Unterschied des Guten gegen das Böse vergegenwärtigt. Unter diesem Merkmal wird die Liebe in erster Linie als ein von den Trieben verschiedener Stoff gedacht. Gesetzt aber, daß auch der qualitative Gegensatz der Liebe zu Gott gegen die vorausgesetzte Sünde nicht unbeachtet bleibt, so folgt aus der übergeordneten quantitativen Anschauung, daß die Liebe zu Gott doch den subjectiven Trieben, welche Träger der Sünde sind, coordinirt, d. h. selbst als ein besonderer Trieb neben denselben aufgefaßt wird. Daß diese Deutung richtig ist, ergiebt sich aus der asketischen Auffassung des christlichen Lebens, welche im Katholicismus gilt, und gegen welche das vorliegende Dogma nicht gleichgiltig sein kann. Denn die Askese hat den Sinn, daß die individuellen Triebe überhaupt kein positives Verhältniß zu dem guten Zweck einnehmen können, daß die besonderen Güter, auf welche sie sich beziehen, innerhalb des höchsten Gutes überhaupt nicht gelten, daß also der auf dieses gerichtete Wille nur zu Stande kommt, indem er die besonderen Güter des menschlichen Lebens und deshalb auch die Bewegung der denselben geltenden Triebe verneint. Bewährt sich also in dieser Weise die Gerechtmachung durch Gott als das Princip des selbständigen Handelns, so kann die Eingießung der Liebe zu Gott nur den Sinn haben, daß ein besonderer und deshalb qualitativ bestimmter Trieb als Quantum wirksam wird, dessen bestimmungsmäßige Ausdehnung die Triebe nicht blos als Träger der Sünde, sondern überhaupt aus dem Raume des Willens zu verdrängen hat.

Die Annäherung an die katholische Lehre von der Justification, welche in der Ueberordnung der Wiedergeburt über die Rechtfertigung erscheint, ist nun bei evangelischen Theologen durch die Unklarheit bedingt, in welcher der mit der Wiedergeburt zusammengefaßte Begriff des heiligen Geistes gehalten wird. Es ist ja kaum ein Glied der christlichen Gesammtanschauung von der Theologie stets so vernachlässigt worden wie dieser Begriff. Durch bekannte Aussprüche des Paulus wird der heilige Geist mit der Gotteskindschaft in Verbindung gesetzt, so daß namentlich die unwillkürliche Anrufung Gottes als des Vaters von dem Geiste Gottes abgeleitet wird (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6). Wie nun die

Neuzeugung die Gotteskindschaft bewirkt, so hat die Dogmatik wieder den heiligen Geist als das göttliche Mittel der erstern dargestellt. Dadurch wird aber nicht nur der Gedanke des Paulus verschoben, welcher den Besitz und die charakteristische Aeußerung des heiligen Geistes als begleitendes Kennzeichen der Gotteskindschaft darstellt; sondern es wird auf jenen Factor unwillkürlich der Schein geworfen, als ob er als eine übernatürliche Naturkraft zu verstehen wäre. Allerdings kommt diese Fassung meistens nicht zu deutlicher Gestalt, um so weniger, als der kirchliche Unterricht mit gesundem Takte nicht auf die praktische Anwendung des unklaren Gedankens hinzuleiten pflegt. Allein die ganz oder halb sectirerische Praxis pflegt gerade insofern an den heiligen Geist zu appelliren, als dadurch ein leidenschaftlicher Eifer, oder pathologische Gemüthsvorgänge, unfreie, unklare, ziellose Strebungen nach passiver Heilsversicherung gerechtfertigt werden sollen. Hierin ist die Meinung ausgedrückt, daß dieser göttliche Factor den Menschen mit einer Art von Naturnothwendigkeit in Bewegung setze. Wenn also der heilige Geist als etwas Besonderes angeeignet wird, das seine directe Erscheinung findet, so wird er in die nächste Analogie zu den natürlichen geistigen Kräften gestellt, welche abgesehen von der Gegenwirkung des auf einen allgemeinen Zweck gerichteten Willens wie Naturkräfte wirken, kann dann aber nichts weniger als ein Gegengewicht gegen den Egoismus leisten.

Ich meine, daß durch diese Erscheinungen des sectirerischen Christenthums die Bedeutung des Begriffs der Wiedergeburt durch den heiligen Geist, welchen auch die kirchliche Dogmatik behauptet, erläutert wird. Denn wenn dieser Vorgang von der Rechtfertigung unterschieden werden soll, welche die formelle Bestimmtheit des Gläubigen durch und für das Urtheil Gottes ausdrückt, so kann die Wiedergeburt durch den heiligen Geist nur als stoffliche Veränderung verstanden werden. Nämlich durch das Wort Gottes würde in dem Menschen ein übernatürlicher und quantitativ übermächtiger Trieb angeregt, welcher im Allgemeinen Gott zu gefallen und im Besondern alles Gute erstrebt, und deshalb den bisherigen Antrieben zur Sünde entgegenwirkt. Nun würde es immer noch darauf ankommen, daß Gott den Menschen um Christi willen für gerecht erklärt, und erst von diesem göttlichen Acte würde es abhangen, daß der Mensch von seiner Wohlgefälligkeit für Gott

überzeugt wäre. Allein da dieses Urtheil Gottes durch den Glauben bedingt ist, welcher die umfassende Erscheinung einer veränderten Lebensbestimmtheit bildet, und da die formelle Entscheidung Gottes über den Menschen in der Gerechtsprechung überhaupt einen Stoff dazu in demselben scheint vorfinden zu müssen, so empfiehlt sich die Voranstellung der Wiedergeburt vor der Rechtfertigung. Auf diese Weise ist schon die Formel, welche Baier bevorzugt, entstanden. Diese jedoch steht insofern in deutlichem Gegensatz zu der katholischen Lehre, als der stofflichen Veränderung des Menschen, welche in der donatio fidei bezeichnet ist, kein selbständiger Werth außerhalb der formellen Gerechtsprechung beigelegt wird, in dem Sinne, daß kein Stoff abgesehen von der Form in seiner Art wirklich ist. Hingegen wird diese Rücksicht in dem pietistischen und modernen Gebrauch der Formel, daß die Rechtfertigung das göttliche Urtheil über die stoffliche Veränderung des Gläubigen sei, nicht genommen; vielmehr wird die letztere als eine Wirklichkeit in der Form des subjectiven Geistes gedacht, die dann noch der göttlichen Formbestimmtheit durch die Rechtfertigung zu unterziehen wäre.

Indessen ist der heilige Geist weder als ein Stoff verständlich, noch ist derselbe im Neuen Testament als das göttliche Mittel der Wiedergeburt des Einzelnen in der Abgrenzung auf den Beginn des neuen religiösen Lebens vorgestellt. Wenn diese Bemerkung in Widerspruch mit Joh. 3, 5; Tit. 3, 5 zu stehen scheint, so füge ich hinzu, daß die beiden Stellen sich nicht auf die christliche Taufe der Einzelnen beziehen, sondern auf die erneuernde Vollendung des Gesammtlebens des israelitischen Volkes anspielen, welche Ezechiel 36, 25 ff. verkündet. Zieht demgemäß die Symbolisirung des Geistes Gottes durch das reinigende und erfrischende Wasser den Schein nach sich, als wenn jener als Stoff vorgestellt würde, so darf doch der theologische Gebrauch nicht an diesen Schein gebunden werden. Man hat sich auf diesem Punkt nach der reichsten und eigenthümlichsten Auffassung zu richten, welche Paulus darbietet. Der Geist Gottes oder der heilige Geist, der in Beziehung auf Gott selbst die Erkenntniß ist, welche Gott von sich selbst hat, ist zugleich Attribut der christlichen Gemeinde, weil dieselbe gemäß der vollendeten Offenbarung Gottes durch Christus diejenige Erkenntniß von Gott und seinem Rathschluß mit den Menschen in der Welt hat, welche mit der Selbst-

erkenntniß Gottes übereinstimmt. Als die Kraft der den Christgläubigen gemeinsamen erschöpfenden Erkenntniß Gottes ist aber der heilige Geist zugleich der Beweggrund des Lebens aller Christen, welches als solches nothwendig auf das gemeinsame Ziel des Reiches Gottes gerichtet ist (1 Kor. 2, 10—12; Röm. 8, 2—4; Gal. 5, 22—26). Wenn also im Einklang mit dieser Darstellung des Paulus in dem reformatorischen Lehrbegriff der Stand der Wiedergeburt oder des neuen Lebens mit dem heiligen Geist in die engste Beziehung gesetzt wird, so ist das nicht so zu verstehen, daß jeder Einzelne durch die specifische Kraft Gottes in der Art einer Naturkraft verändert wird, sondern daß er zur Geduld und Demuth wie zur sittlichen Thätigkeit im Dienste des Reiches Gottes in Bewegung gesetzt wird durch das allen Christen gemeinsame Vertrauen auf Gott als den Vater unseres Herrn Jesus Christus. Aus diesem Grunde verbietet es sich, daß einer sein Verhältniß zum heiligen Geiste durch eine Selbstbeobachtung feststellt, in der er sich von allen Anderen isoliren würde. In diesem Falle wäre zu befürchten, daß geistige Bewegungen, welche nach Gesetzen der Freiheit verlaufen, auf irgend einen Mechanismus zurückgeführt, und zum Anlaß von Schwärmerei genommen würden. Das N. T. bezeugt eine Reihe von ekstatischen Erscheinungen als Wirkungen des heiligen Geistes, und selbst Paulus, indem er solche Erscheinungen deutet, ergeht sich z. B. Röm. 8; 1 Kor. 14 in mechanischen Unterscheidungen und Wechselbeziehungen zwischen dem Geist Gottes und dem des Menschen. Dürfen wir es nun den Sectirern überlassen, sich nach diesen Vorbildern der alten Zeit zu beurtheilen, so ist es rathsam, in der theologischen Lehre vom heiligen Geist sich auf die Feststellung zu beschränken, daß derselbe als die Kraft der vollständigen Erkenntniß Gottes das Zusammenwirken aller Einzelnen in der Gemeinde in dem Vertrauen auf Gott als unsern Vater und in der Ausführung des Reiches Gottes begründet. Dieses genügt auch zu der praktischen Anleitung im Christenthum. Denn wenn man den Gedanken vom heiligen Geist in der praktischen Beurtheilung einzelner Christen meinte verwenden zu sollen, so ist solches Unternehmen kaum empfehlenswerth. Denn man kann aus 1 Kor. 3, 1—4 feststellen, daß parteisüchtige Christen nicht als Träger des heiligen Geistes zu achten sind. Wenn man nun nachweist, daß der und der parteisüchtig sind, und schließt, daß sie des heiligen Geistes entbehren,

so würde man solche schwerlich überzeugen, vielmehr das in der Kirche wohlgepflegte Uebel der Streitsucht noch verschlimmern. Man soll aber in die Dogmatik nichts aufnehmen, was nicht in der Predigt und in dem Verkehr der Christen unter einander verwerthet werden kann. In diesem Sinne genügt die Deutung des heiligen Geistes, welche jeder daran erproben kann und soll, daß er allerwege den christlichen Gemeinsinn pflegt, in Selbstbeurtheilung und in Handeln, in Schmerz um das verderbliche Treiben der Parteisüchtigen, in Zurückhaltung oder auch in Freilassung des berechtigten Zornes über sie, und zugleich in der Scheu, zu ihrer Verstockung beizutragen.

Ueber die Rechtfertigung und die Wiedergeburt des Einzelnen kann also objectiv nichts weiter gelehrt werden, als daß sie innerhalb der Gemeinde der Gläubigen gemäß der Fortpflanzung des Evangeliums und der specifischen Fortwirkung der persönlichen Eigenthümlichkeit Christi in der Gemeinde erfolgt, indem in dem Einzelnen der Glaube an Christus als das Vertrauen zu Gott als dem Vater und der im heiligen Geiste wurzelnde Gemeinsinn hervorgerufen wird, wodurch die gesammte Weltanschauung und Selbstbeurtheilung bei der Fortdauer des Schuldgefühls über die Sünde beherrscht wird. Wie dieser Zustand bewirkt wird, entzieht sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwickelung des individuellen Geisteslebens überhaupt[1]). Es lassen sich auch für die objective Wirkung der göttlichen Gnade auf die Einzelnen um so weniger Regeln finden, als die Beziehungen zwischen den Menschen und Gott immer nur in der Form des subjectiven Selbstbewußtseins zur Erfahrung kommen. Die Beziehungen der Gnade Gottes auf die Gläubigen können also immer nur in den allgemeinsten Formen als die Voraussetzungen desjenigen gedacht werden, was in dem Rahmen der subjectiven Erfahrung beobachtet wird.

1) Die Sündenvergebung oder Versöhnung mit Gott ist als gemeinsame und stetige Bestimmtheit des Verhältnisses von Menschen gegen Gott überhaupt nicht erkennbar und wirksam, außer an der durch Jesus Christus gegründeten und von seiner specifischen Wirkung abhängigen Gemeinde.

1) Ich erlaube mir gewisse Leser darauf aufmerksam zu machen, daß ich auch Geheimnisse im religiösen Leben anerkenne, daß ich aber eben darüber, was Geheimniß ist und bleibt, schweige.

2) Wird die Sündenvergebung oder Versöhnung verstanden als das Recht dieser Gemeinde, sich troß der Sünde und troß des lebendigen Schuldgefühls zu Gott in das Verhältniß von Kindern zu dem Vater zu setzen, so ist es unumgänglich, die Sündenvergebung von Christus abzuleiten, demgemäß daß er als der Offenbarer Gottes durch sein gesammtes Handeln aus Liebe gegen die Menschen die Gnade und Treue Gottes zu deren Aufnahme in Gottes Gemeinschaft bewährt, und in der Absicht, eine Gemeinde der Kinder Gottes hervorzurufen, seine religiöse Treue gegen Gott durch die lückenlose Lösung seiner Berufsaufgabe bewährt hat, und daß Gott die Stellung zu ihm, welche Christus so bewahrt hat, auch den Sündern einräumt, die Jünger Christi sind oder sein werden.

3) Indem der Einzelne nur als Glied dieser Gemeinde seiner Versöhnung mit Gott und seiner Gotteskindschaft gewiß wird, so dient ihm dieses Verhältniß nicht in der Art zur Vermittelung jenes religiösen Erwerbes, daß dadurch die bewußte Unterordnung unter Christus als den Versöhner überflüssig würde; sondern die Ueberzeugung des Glaubens an Christus innerhalb der gleich glaubenden Gemeinde ist die stetige Form der Versöhnung und Gotteskindschaft des Einzelnen, demgemäß daß die Gemeinde sowohl die deutliche Erinnerung an Christus vermittelt, als auch troß aller Mängel der Erkenntniß und der religiösen und sittlichen Praxis eine Anregung zur religiösen Selbstbeurtheilung ausübt, welche der specifischen Wirkung Christi entspricht.

Neuntes Capitel.

Die religiösen Functionen aus der Versöhnung mit Gott und die religiöse Ordnung des sittlichen Handelns.

62. Die Herrschaft der Gläubigen über die Welt auf welche die Versöhnung mit Gott im Sinne des Christenthums abzweckt, hat ihre Grenzen. Denn sofern wir als Individuen mit sinnlicher Natur ausgestattet sind, sind wir Theile der Welt und von dem Zusammenhang derselben abhängig. Aber auch, wenn „diese irdische Hütte aufgelöst sein wird", bewährt sich in der christlichen Hoffnung auf die Fortdauer des geistigen Lebens in einem entsprechenden Körper die unumgängliche Voraussetzung, daß wir als einzelne Glieder der geistigen Gattung dem Umkreise der Welt niemals uns entziehen können (S. 265). Also im empirischen Sinne kann die Herrschaft über die Welt weder dem Einzelnen noch dem christlich gebildeten Menschengeschlecht zugesprochen werden. Niemand kann die mechanischen Bedingungen aller sinnenfälligen Existenzen verändern, Niemand kann neue organische Gattungen schaffen; für seine Selbsterhaltung im Zusammenhange mit der erscheinenden Welt ist Jeder den einmal geltenden Gesetzen des Mechanismus und der Organismen unterworfen. Nur in beschränktem Umfange und gemäß den erkannten Gesetzen der Natur können die Kräfte derselben von den Menschen gebraucht oder gegebene Materie künstlich umgebildet werden. Auf diesem Gebiete ist der Erfindungskraft des menschlichen Geistes und der Anstrengung gemeinsamer Arbeit eine Ausdehnung der Herrschaft möglich, welche nicht dadurch in den Schatten gestellt wird, daß auch gewisse Thierklassen sich zu künstlicher Arbeit und zu Arbeitstheilung befähigt zeigen. Die mannigfache Arbeit, welche immer neue Objecte und neue Methoden findet, läßt eben doch

den specifischen Unterschied der geistigen Herrschaft des Menschen über die Natur von den Kunstinstincten der geselligen Thiere hervortreten. Indessen ist das Arbeitsfeld eines Jeden ebenso beschränkt, wie er in der Anwendung seiner Kräfte auf dasselbe darauf angewiesen ist, daß auch alle Anderen ihre besondere Arbeit verrichten, und so jeder den Andern unterstützt. Wenn aber auch Jeder diesen ganzen Zusammenhang der Beherrschung der Welt sich zurechnen dürfte, weil er selbst durch seine Arbeit daran mitbetheiligt ist, so reicht doch diese Ansicht zu nichts weniger hin, als die Eindrücke davon zu compensiren, wie viele Kräfte der Natur sich von dem Menschen nicht bändigen lassen und wie viele Hemmungen man von den Menschen zu erleiden hat, auf deren Unterstützung man angewiesen ist. So viele Theile der Welt man also durch die Arbeit beherrscht, das Ganze in dieser Art zu beherrschen darf sich keiner zutrauen, auch wenn er sich in einem Moment gehobener Stimmung mit der fortschreitenden Macht der menschlichen Culturbewegung identificirt. Aber eben mit dem ganzen Naturzusammenhang vergleicht sich der Mensch, indem er sich in seinem geistigen Selbstgefühl zusammenfaßt als eine Größe, welche dem überweltlichen Gott nahe steht, und welche den Anspruch macht, ungeachtet der Todeserfahrung zu leben. Diese religiöse Selbstbeurtheilung ist nicht erst durch das Christenthum hervorgerufen, sondern sie bricht als Streben oder als Frage an das Geheimniß des Daseins in jeder höhern Religion hervor; das Christenthum hat nur die Weltanschauung aufgerollt, innerhalb deren jenes Streben bestätigt und die Frage nach dem ewigen Leben beantwortet wird.

In dem Endzweck des Reiches Gottes wird ein System des gemeinsamen menschlichen Handelns aufgestellt, dessen Motiv über die natürlichen Bedingungen des geistigen Daseins hinausgreift. Die allgemeine Menschenliebe, welche die Unterschiede des Volksthums, des Standes und des Geschlechtes zu untergeordneten sittlichen Motiven herabsetzt, ist ein Princip, welches über die Welt hinausgeht, sofern darunter der Zusammenhang des getheilten und natürlich bedingten Daseins verstanden wird. Indem aber das Motiv der allgemeinen Menschenliebe wirksam wird auch in dem Zusammenhang mit den Genossen des Volkes, des Berufs, der Familie, so werden nicht blos alle diese besonderen Gebiete des sittlichen Handelns zu Einem Ganzen zusammengefaßt,

sondern in der entsprechenden Ausbildung des guten Charakters erlebt es der Einzelne, daß er ein Ganzes ist, dem die Besonderheit seiner Familie, seines Berufs und Standes, so wie seines Volkes als Mittel dienen. Diese Selbstbeurtheilung beruht aber nicht ausschließlich auf dieser sittlichen Thätigkeit. Im Gegentheil würde sie, wenn sie blos hierauf bezogen würde, zweifelhaft werden. Denn die Ausbildung des guten Charakters erfährt nicht nur Hemmungen, welche in dem gerade vorhandenen Mißverhältniß der Willenskräfte zu den gestellten Aufgaben ihren Grund haben, sondern sie ist auch so vielen Enttäuschungen in der Aussicht auf den Erfolg des sittlichen Wirkens ausgesetzt, daß dadurch der Eindruck aufgewogen werden kann, daß man ein Ganzes in seiner Art sei. Aber für diese Eindrücke des Leidens bietet eben die direct religiöse Weltanschauung, nämlich die Gewißheit, daß man Gegenstand der Leitung und Fürsorge Gottes zur Erreichung des überweltlichen Lebenszieles ist, das Gegengewicht. Durch diesen Gedanken, daß denen, welche Gott lieben und von ihm geliebt werden, alle Dinge zum Guten dienen müssen, wird die Empfindung aller natürlichen und gesellschaftlichen Uebel zu der Stimmung umgesetzt, in welcher man die Herrschaft über diese Erfahrungen ausübt. So lange die Ansicht gilt, daß gewisse Hemmungen unserer Freiheit unbedingt Uebel sind, erkennt man die Abhängigkeit von natürlichen und partialen Ursachen, also die Abhängigkeit von der Welt an. Es wird aber eben in der Umstimmung über den Werth der Uebel nicht blos die Freiheit von den einzelnen Dingen, von welchen sie ausgehen, erreicht, sondern die Freiheit über die Welt überhaupt. Denn nicht nur stellen die einzelnen Uebel gerade die Beziehungen dar, in welchen die ganze Welt unsere Freiheit hemmt; sondern das Gegengewicht des Gedankens, daß man Gegenstand der göttlichen Fürsorge ist, hat den Sinn, daß man als geistiges Ganzes von Gott aus einen höhern Werth hat, als die ganze Naturwelt. Hiedurch ist es bedingt, daß indem man in der Geduld gegen das Leiden sich selbst beherrscht, man auch die ganze Welt beherrscht, welche unserem leidenden und unglücklichen Selbst correlat ist.

Die Herrschaft des Geistes über die Welt, nämlich über den Zusammenhang der natürlichen und der particularen Lebensmotive, wird im Christenthum ebenso auf die Aufgabe des Reiches Gottes, wie auf die religiöse Freiheit bezogen, in der das mannig-

fache Uebel zur Erprobung und Läuterung des guten Charakters verwendet wird. In der Aufgabe des Reiches Gottes ist aber auch alle Arbeit eingeschlossen, in welcher die Herrschaft über die Natur zur Erhaltung, Ordnung und Beförderung auch der sinnlichen Seite des menschlichen Lebens ausgeübt wird. Denn wenn diese Thätigkeit nicht zu gemeinschaftswidrigem Egoismus oder zu materialistischer Ueberschätzung ihres unmittelbaren Erfolges ausschlagen soll, so muß sie nach den Zwecken beurtheilt werden, in deren aufsteigender Reihe sich die gemeinschaftliche geistige und sittliche Bestimmung der Menschen darstellt. Sonst wird die Cultur, welche die intellectuelle und die technische Art der Weltbeherrschung umfaßt, in Widerspruch gesetzt zu der religiösen und sittlichen Art. In diesem Falle aber droht die höchste Steigerung der Cultur nur die sittliche und intellectuelle Uncultur nach sich zu ziehen.

Neuerdings hat ein Theolog den Ausweg aus dem ziellosen und verworrenen Hader der theologischen Parteien, welchen er vorrückt, daß sie übereinstimmend die Versöhnung des Christenthums mit der Cultur erstreben, durch die Behauptung zu zeigen unternommen, daß das Christenthum im Grunde nur auf Weltverneinung ausgehe [1]). Zur Begründung dieser Ansicht wird geltend gemacht, daß das weltverneinende Mönchthum die erste, 1500 Jahre dauernde Periode der Existenz des Christenthums ausfülle, und daß alles Große in jener Zeit von dem Mönchthum geleistet sei, ferner daß die urchristliche Erwartung des Endes der Welt nur verstanden werden könne als Ausdruck des Grundsatzes der Unverträglichkeit zwischen Christenthum und Welt, endlich daß nicht nur in den Grundsätzen des Paulus, sondern auch in dem Ausspruch Christi bei Mt. 19, 12 die Absicht der asketischen Weltverneinung dargelegt sei. Wenn es aber weiter nichts ist, so wird wohl der ursprüngliche Gegensatz zwischen Christenthum und Buddhismus unsere Ueberzeugung von beiden Weltanschauungen zu bestimmen fortfahren. Ich bin weit entfernt, die Bedeutung des Mönchthums für die christliche Religion als eines Gegengewichtes zu ihrer byzantinischen Verweltlichung zu unterschätzen [2]). Aber in-

1) Overbeck, Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift. 1873.

2) Adolf Harnack, Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte. 2. Aufl. 1882.

nerhalb des Mönchthums selbst treten zwei Arten auf, von denen das orientalische in der Weltverneinung dem buddhistischen wenig nachgiebt, aber deshalb auch nur ebenso viel werth ist, wie das verweltlichte Kirchenthum der Byzantiner. Die occidentalische Art des Mönchthums aber, so lange sie allgemeinen Werth in der Geschichte gehabt hat, hat denselben darum erworben, weil es auf dem Hintergrunde gewisser Motive von Weltverneinung mannigfache geordnete Arbeit, d. h. die Aufgabe der Weltbeherrschung im Sinne der technischen und intellectuellen Cultur unternommen hat. Die Erwartung des Weltendes in der apostolischen Zeit würde als Merkmal der grundsätzlichen Weltverneinung verstanden werden müssen, wenn daraus allgemein die Folgerung gezogen worden wäre, welche sich einige Christen zu Thessalonike gestatteten. Aber nicht nur hat Paulus dagegen verfügt, daß wer in Erwartung des Weltendes nicht arbeitet, auf keine Unterstützung der Gemeindegenossen zu rechnen habe; sondern keine Spur in irgend einer neutestamentlichen Schrift dient zur Legalisirung des Bettels, der die Grundform der buddhistischen Weltverneinung bildet. Wir sind bisher gewöhnt, die urchristliche Erwartung der Nähe des Weltendes zur Schale und nicht zum Kern zu rechnen; es wird auch ferner dabei bleiben, da diese Erwartung keiner der positiven gesellschaftlichen Aufgaben präjudicirt hat, welche aus dem Christenthum folgen. Wenn Paulus aus der Rücksicht der dem Weltende vorausgehenden Bedrängniß die Ehe widerräth, so hängt dieses mit seiner speciellen Beurtheilung dieses Standes zusammen, die nichts weniger als gemeinsam christlich ist. Dieses geht gerade aus dem angezogenen Ausspruch Christi hervor, der nur Ausnahmen bezeichnet, durch welche die allgemeine Regelmäßigkeit der Ehe gerade vorbehalten wird. Daß aber Einige sich selbst der Ehe enthalten wegen des Reiches Gottes, weist auf einen Grundsatz hin, der für jeden öffentlichen Beruf unter Umständen die gleiche Verzichtleistung zur Pflicht macht.

Also Weltverneinung haftet am Christenthum nur soviel, als zur Weltbeherrschung gehört. Verneint wird eben die Herrschaft der Welt über den Menschen, indem das umgekehrte Verhältniß in Aussicht und als Aufgabe gestellt wird. Auch den Pessimismus begünstigt das Christenthum nur in der ungünstigen Beurtheilung der Lage, in welcher man der Herrschaft der Welt, oder der Sünde unterliegt; hingegen ist der Glaube an die Zweck-

mäßigkeit des Leidens zur Erprobung oder Reinigung des Charakters die Gewähr für die dem Pessimismus entgegengesetzte Weltanschauung. Ueberdies darf ich mich einer besondern Beleuchtung des Pessimismus hier enthalten, da diese Weltanschauung immer durch die persönliche Stimmung ihrer Vertreter unmittelbar widerlegt wird. Denn der Kitzel des Besserwissens, welcher die pessimistische Ansicht begleitet, ist der Ausdruck der Regel, daß jede Creatur sich im Wohlsein übt, und wenn es möglich ist, in der Steigerung des Wohlseins über das Maß der Anderen. Sofern also der allgemeine Optimismus als die permanente Selbsttäuschung mit zur Schlechtigkeit der Welt gerechnet wird, bezeichnet der Pessimismus an sich selbst einen Besitz der Wahrheit, durch welchen man sich in einer zweckgemäßeren Lage zur Wirklichkeit zu befinden meint als die Optimisten; dadurch aber befriedigt man eben das menschliche Bedürfniß nach Wohlsein nur in eigenthümlicher Weise.

63. Die Herrschaft über die Welt, zu welcher das Christenthum die Menschen anleitet, ist nicht im empirischen Sinne gemeint. Deshalb ist es gleichgiltig, welche Stelle der Planet, an welchen unsere Existenz geknüpft ist, im Weltall einnimmt. Allerdings tritt die Meinung auf, daß die christliche Weltanschauung ungiltig geworden sei, seitdem die Annahme widerlegt ist, daß die Erde der Mittelpunkt der Welt, und daß die Sonne gerade dazu bestimmt sei, ihren Bewohnern Licht zu spenden. Ich halte es nicht für eine theologische Aufgabe, dagegen den Beweis zu versuchen, daß unter den Planeten unseres Sonnensystems nur die Erde zur Entwickelung eines geistig begabten Geschlechtes von Organismen geeignet sei. Denn zu diesem Beweise fehlen die Mittel; und gesetzt, es wäre in dieser Hinsicht mehr als eine wahrscheinliche Vermuthung möglich, so fehlen nicht weniger als alle Anhaltspunkte zum Beweise, daß auf keinem andern System von Weltkörpern die Bedingungen zu einer Entwickelung von Geistern vorhanden seien. Also möglich ist es, daß nicht blos die Erde der Schauplatz einer Geschichte von geschaffenen Geistern ist. Aber es ist nicht einzusehen, wie dadurch die im Christenthum begründete Selbstbeurtheilung der Menschen ungiltig gemacht werden soll. Jene Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, welche der Naturwissenschaft zugestanden werden soll, ist völlig gleichgiltig

für unsere Ansicht von unserer praktischen Stellung zur Naturwelt, theils weil wir jene Möglichkeit zu keinem Grade von wirklicher Erkenntniß verdichten können, theils weil unsere Selbstbeurtheilung als geistiger Personen niemals von unserer Erkenntniß der Naturgesetze beeinflußt wird. Wer als Naturforscher sich noch so deutlich einprägt, daß unsere Erde ein höchst untergeordnetes Glied im Weltall ist, benimmt sich nicht anders als die Menschen vor Kopernikus. Er benimmt sich praktisch so, als ob die Erde die feste Grundlage seines Daseins wäre, als ob die Sonne dazu bestimmt wäre, ihm Licht und Wärme zu verleihen, als ob die ganze Natur, einschließlich der mechanischen Bedingungen des unermeßlichen Weltalls, gerade für ihn da wäre. Denn das sind die stillen Voraussetzungen unseres geistigen Daseins, in welchem wir jeder in irgend einem Maße das Selbstgefühl bethätigen, der Zweck der Welt zu sein und mit Recht sie zu beherrschen. Diese Thatsache weist darauf hin, daß über unserem geistigen Leben Gesetze walten, welche nicht in Abfolge zu den erkannten Naturgesetzen, sondern in einem gerade entgegengesetzten Schema stehen. Das allgemeine Sittengesetz, welches wirklich diesen Namen verdient, vertritt den Gedanken, daß die sittliche Gemeinschaft des Menschengeschlechtes der Endzweck in der Erscheinungswelt, der Zweck über aller Natur ist; die religiöse Weltanschauung überhaupt ist eine gesetzliche Function des menschlichen Geistes, welche in ihrer christlichen Ausprägung darauf gerichtet ist, die übernatürliche Selbständigkeit des Geistes in allen Beziehungen zur Naturwelt und zur Gesellschaft möglich zu machen.

Collisionen zwischen Religion und Wissenschaft, insbesondere Naturwissenschaft, entstehen immer nur, wenn Gesetze, die für engere Gebiete der Natur oder des Geistes gelten, zum Weltgesetz erhoben und als Schlüssel zur Gesammtanschauung in Gebrauch gesetzt werden. Allein dieses Verfahren ist nichts weiter als die Vermischung eines apokryphen religiösen Interesses mit der wissenschaftlichen Forschung, und nimmt an dem Rechte der letztern nicht Theil (S. 198). An dieser Erkenntniß hängt die Aussicht auf die Schlichtung des Streites zwischen Glauben und Wissen. Es ist hier nicht der Ort, diese Aussicht genauer ins Auge zu fassen. Allein wenn die wissenschaftliche Naturerkenntniß und die christliche Weltanschauung in derselben Person sich ver-

tragen sollen, so will ich auf eine Einwendung Rücksicht nehmen, welche gegen die Möglichkeit dieser Combination erhoben zu werden pflegt. Das ist die Behauptung, daß die teleologische und insbesondere die wunderhafte Art der christlichen Weltanschauung demjenigen unerträglich sei, welcher grundsätzlich auf die mechanische Weltbetrachtung sich beschränkt. Wenn sich nun hieran der Anspruch knüpft, daß die wissenschaftliche Weltanschauung ohne den Gedanken des Zweckes und ohne die Annahme von Wundern auskomme, so ist das eine Selbsttäuschung. Wunder in dem Sinne von Wirkungen, die nicht gesetzlich vermittelt sind, werden in jeder philosophischen oder naturwissenschaftlichen Theorie vom Weltall angenommen; denn keine derselben ist ohne Lücken; diese aber erkennt man stets an der Behauptung solcher Wirkungen, welche nicht durch ein erkanntes Gesetz vermittelt sind. Ohne den Zweckbegriff ferner kann die Erklärung der organischen Wesen, und die des Ganzen der Natur gar nicht unternommen werden. Will man sich dessen entschlagen, so ist leicht nachzuweisen, daß der Begriff im Stillen dennoch mitwirkt. Wenn man aber diesem Begriff in der Erklärung der Natur deshalb kein Vertrauen schenkt, weil er eine Bedingung des geistigen Lebens, insbesondere des bewußten Willens bezeichnet, welche auf die Natur nicht angewendet werden dürfe, so ist auch der Gesichtspunkt der wirkenden Ursache nicht von unserer Erfahrung abstrahirt, sondern ist eine Voraussetzung unseres Denkens, welche erst Erfahrung möglich macht; er dürfte also auch nicht auf den Wechsel der Naturerscheinungen bezogen werden, wenn der Zweckbegriff von deren Erklärung fern gehalten werden muß. Also demgemäß ist eine teleologische und im Einzelnen auch wunderhafte Weltanschauung, welche dem Bedürfniß des Menschen nach Religion entspricht, welche ihm seine Stellung als eines geistigen und moralischen Ganzen in dem Zusammenhang mit Natur und menschlicher Gesellschaft gewährleisten soll, im Vergleich mit der Erkenntniß der Natur und ihrer Gesetze nichts weniger als unvernünftig; oder die Täuschung, die man in der Religion auf sich ladet, wird auch in jeder Naturforschung begangen, welche man nur nach dem Gesetze der wirkenden Ursache unternimmt. Wenn man endlich die Zuverlässigkeit der religiösen Weltanschauung dadurch verdächtigt, daß sie nur aus einem Bedürfniß des menschlichen Herzens hervorgehe, so geht jede, auch die einfachste Naturbetrachtung gemäß der Regel

der wirkenden Ursache aus einem Bedürfniß der menschlichen Vernunft hervor, und deren Triftigkeit unterliegt demselben Verdacht, daß der Mensch etwas, was er an seinem Willen beobachtet, nur deshalb hinter den Erscheinungen finde, weil er es hinter ihnen finden wolle. Eine Herrschaft über die Welt ist also darum daß sie nicht technisch und empirisch, sondern ideell ist, nicht unwirklich. Denn der Wille, welcher die religiöse Herrschaft über die Welt ausübt, ist das Reale, welches zugleich ebenso ideell als real ist. Ferner kann diejenige Geistesthätigkeit nicht etwas blos Eingebildetes sein, welche dazu wirksam ist, dem Geiste seine Selbständigkeit zu vermitteln. Vielmehr wenn alles das, um was es sich hier handelt, mit Recht als subjective Einbildung beurtheilt würde, so verfiele jede geistige Thätigkeit, welche die Selbstunterscheidung des Geistes von der Natur bewährt, demselben entwerthenden Urtheil.

Es ist nun im Allgemeinen der Glaube an Gottes Vorsehung, in welchem die religiöse Herrschaft über die Welt ausgeübt wird. Denn die einheitliche Weltanschauung unter dem Gesichtspunkt des überweltlichen Gottes, der als unser Vater durch Christus uns liebt und uns in seinem Reiche zu der Bestimmung vereinigt, in welcher wir den Zweck der Welt sehen, so wie die Selbstbeurtheilung, welche dem entspricht, sind das Gebiet, innerhalb dessen alle Vorstellungen der Art gebildet werden, daß uns alle Dinge und Ereignisse in der Welt zum Guten dienen, weil man als Kind Gottes ein Gegenstand besonderer Fürsorge und Hilfe Gottes ist. Dieser Glaube erscheint zunächst in der Form bestimmten deutlichen Urtheils, also als eine Thätigkeit der Erkenntniß. Man urtheilt, daß diese bestimmte Hemmung der Freiheit, welche im ersten Augenblick als besonderes Uebel empfunden wird, doch vielmehr eine Wohlthat ist oder gewesen ist, sofern sie die Bildung des Charakters zu seiner höchsten Bestimmung als eines Ganzen in dem Ganzen der sittlichen Weltordnung gefördert hat. Aber die Bedingungen, unter denen der Vorsehungsglaube als eine Art der Erkenntniß auftritt, unterscheiden denselben von jeder andern Art. In ihm richtet man sich nicht zugleich nach der Beobachtung der Stellung, welche Andere zur Welt einnehmen, sondern lediglich nach den eigenen Erfahrungen. Denn die Beobachtung der Schicksale Anderer würde ebenso viel oder noch mehr Grund zur Erschütterung als zur Bestätigung

der eigenen Ueberzeugung darbieten. An den Schicksalen Anderer tritt uns oft genug so viel Zweckwidriges entgegen, daß wer zur Beurtheilung solcher Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt der Gottesidee sich berufen fühlt, sich leicht zu den hellenischen Vermuthungen von dem Neide oder von der Gleichgiltigkeit der Götter gegen die Menschen versucht findet. Allein die allgemeine Wahrheit der göttlichen Güte wird im Vorsehungsglauben nicht als ein durch Induction gefundenes Gesetz der Erscheinungen, sondern als die besondere Ueberzeugung eines Jeden an dem Zusammenhang seiner Erfahrungen an sich selbst festgestellt (§ 60). Wenn man umgekehrt diese Ueberzeugung nur unter der Bedingung giltig finden will, daß sie an den Schicksalen der Anderen erprobt werde, oder gar sie deshalb preisgiebt, weil man an Anderen mehr zweckwidrige Lebenserfahrungen wahrnimmt als an sich selbst zweckmäßige, so beachtet man nicht den Unterschied der Ansprüche, welche sich aus der Art des theoretischen Erkennens ergeben, von den Bedingungen dieser religiösen Selbst- und Welterkenntniß. Das theoretische Erkennen allgemeiner Gesetze und gesetzlicher Wahrheiten ist an sich gleichgiltig gegen den Werth des Einzelnen und reicht nicht so weit, um das Weltganze zu erschöpfen; in der Erkenntniß aus dem Vorsehungsglauben will sich der Einzelne seiner besondern Stellung zu dem Ganzen der Welt bemächtigen, in welcher er als Christ selbst den Werth eines Ganzen erreicht.

Der Widerspruch gegen die Vernünftigkeit oder die Giltigkeit des Vorsehungsglaubens ist entweder mit der Behauptung oder mit der Leugnung des eigenthümlichen Werthes der geistigen Persönlichkeit verbunden. In dem letztern Falle sieht sich Strauß in die ungeheure Weltmaschine mit ihren eisernen gezahnten Rädern, mit ihren schweren Hämmern und Stampfen hilflos hineingestellt. Indem der Prophet des neuen Glaubens den entsetzlichen Eindruck dieser Lage auf den Menschen bekennt, fügt er als Trost hinzu, daß in der Weltmaschine nicht blos unbarmherzige Räder sich bewegen, sondern auch linderndes Oel sich ergießt. Unter diesem Bilde empfiehlt er, daß man sich von der Nothwendigkeit und Vernünftigkeit der Bewegungen der Weltmaschine überzeuge, auch wenn man durch dieselben vernichtet wird, und gemäß der freundlichen Macht der Gewohnheit sich den Unvollkommenheiten der eigenen Lage anbequeme, die man in der Welt erfährt. Die Unklarheit der von Strauß angewendeten Bilder ist

sehr bezeichnend für die Unvollziehbarkeit seiner Weltanschauung. Fließt in der Weltmaschine linderndes Oel auf uns, so sind die Menschen blos Theile der Maschine, so haben sie als solche kein Bewußtsein von dem Ganzen und von ihrer Theilstellung zu demselben, so bedürfen sie keinen Trost, wenn sie unbrauchbar geworden durch andere Theile ersetzt werden. Oder die Menschen werden als einsichtige Zuschauer von der Weltmaschine unterschieden, aber zugleich als solche gedacht, welche durch die Bewegungen derselben zermalmt werden. Dann ist es wahrlich keine Linderung und kein Trost, wenn sie, bevor sie zermalmt werden, erst von einem Strahl ranzigen Oeles übergossen, d. h. durch die Verweisung auf die unvermeidliche Nothwendigkeit ihrer Zermalmung um den Eindruck des Werthes gebracht werden, den sie daraus schöpfen, daß sie als Beschauer der Maschine und in dem Verständniß ihres Gefüges über ihr erhaben sind. Strauß hat weder die eine noch die andere mögliche Stellung des Menschen sich deutlich gemacht. Aber indem seine Absicht darauf gerichtet ist, die Erhabenheit des Menschen über die Welt neben seiner Verflechtung in dieselbe nicht gelten zu lassen, so hat er wider seine Absicht für jene Zeugniß abgelegt. Aus der Entwirrung seiner Bilder ergiebt sich, daß wenn die Menschen dasjenige factisch sind, was er in dem neuen Glauben vorschreibt, er ihnen überhaupt das Bedürfniß nach Trost über ihre unbedingte Unterordnung unter die Welt ausreden mußte. Wenn hingegen dieses Bedürfniß unausrottbar ist, so durfte er sie mit dem lindernden Oel der Resignation gegen Nothwendigkeit und freundliche Gewohnheit verschonen; denn Maschinenöl ist für Maschinentheile zweckmäßig, aber nicht für Beschauer einer Maschine wohlthuend.

Allerdings wird durch diese Erörterungen die Schwierigkeit deutlich vergegenwärtigt, welche durch den Glauben an Gottes Vorsehung gelöst wird. Der Mensch ist Theil der Welt, und zwar nicht blos in seiner körperlichen Bedingtheit, sondern auch als individueller Geist. Und doch unterscheidet er als Geist sich von der Welt, gewinnt durch die Gottesidee die Vorstellung von seinem Werth gegen die Welt, und erhebt sich in der christlichen Religion zu dem Selbstgefühl, daß der Werth seiner geistigen Persönlichkeit den des ganzen Naturzusammenhanges überbietet. Denn diese Selbstschätzung ist der Grund des von Strauß bezeugten Entsetzens darüber, daß man als Zuschauer des Weltzu-

sammenhanges zugleich in der Gefahr schwebt, wie durch einen unvermeidlichen Schwindel zwischen die Räder der Weltmaschine gezogen und von denselben zermalmt zu werden. Also das Selbstgefühl des Menschen gegenüber der ganzen Welt wird man auch widerwillig als eine Thatsache hinzunehmen haben, an welcher jede blos mechanische Weltanschauung scheitert. Wenn nun aber zugleich mit der Behauptung dieses Standpunktes der Glaube an die göttliche Vorsehung als unberechtigt und grundlos bei Seite gesetzt wird, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß diese Stellung dauernd oder aufrichtig eingenommen werden kann. Ich verstehe dieselbe so, daß die Leugnung der göttlichen Vorsehung aus der wissenschaftlichen Erkenntniß und Würdigung des gesetzlichen Zusammenhanges aller Natur entspringt, und daß diese Erkenntniß ebenso gegenwärtig erhalten wird, wie die Gewißheit davon, daß man als Geist nicht ein unselbständiger Theil des Weltzusammenhanges ist. In diesem Falle nun wird ein Grad der Sorge um die Erhaltung des eigenen Lebens angezeigt sein, der nur geeignet ist, das Werthgefühl abzustumpfen, welches diese Sorge innerhalb des unberechenbaren Naturzusammenhanges hervorruft. Wenn man es mit der wissenschaftlichen Weltbetrachtung, auf Grund deren die göttliche Vorsehung geleugnet wird, ernst meint, so wird es der folgerechte Ausgang dieser Weltansicht sein, daß man an dem Werthe des persönlichen Lebens verzweifelt, den man durch die in jedem Augenblicke wache Sorge schon in sich selbst zerstört. Tritt jedoch dieser Erfolg nicht ein, so ist dieses ein Beweis davon, daß man mit der wissenschaftlichen Weltansicht nicht so ernst verfährt, wie die negative Folgerung erwarten läßt. Hierin würde auch nur ein Fall der regelmäßigen Erfahrung sich darbieten, daß wissenschaftliche Erkenntniß und praktisches Verhalten sehr gleichgiltig gegen einander zu sein pflegen. Tritt diese Erscheinung möglicher Weise auch auf dem Boden der Ethik ein, so ist sie erst recht verständlich, wenn es sich um eine gesetzliche Erkenntniß der Naturerscheinungen handelt, welche an und für sich die Bedingungen des geistigen Lebens nicht unter sich begreift. Die Vertreter des Pantheismus, welche alle geistige Individualität nur als vorübergehende Erscheinung der Weltseele, oder als Function der allgemeinen Vernunft beurtheilen, denen deshalb alle theoretische und praktische Reibung zwischen den verschiedenen Menschen gleichgiltig sein müßte, sind

trotzdem sehr stark auf ihre persönliche Ehre bedacht, welche den dauernden Werth des geistigen Individuums im Unterschiede von allen Anderen ausdrückt. Die Vertreter der Descendenztheorie, welche die specifische Abstufung zwischen dem geistigen Leben und der Natur nicht als ursprünglich anerkennen, benehmen sich doch so, als ob dieses die Grundregel ihres Daseins ist. Und zwar mit Recht. Denn das Selbstgefühl, welches den unvergleichlichen Werth der Person gegenüber allen anderen Personen und allem Naturzusammenhang ausdrückt, ist auch der Grund aller wissenschaftlichen Naturbetrachtung, und kann durch deren Ergebnisse, wie immer sie beschaffen sind, nicht neutralisirt werden. Es ist also eine Selbsttäuschung, wenn man meint, durch die Werthlegung auf eine wissenschaftliche Theorie von der Welt das ursprüngliche Werthgefühl der eigenen Person und die nothwendigen Folgerungen aus demselben unterdrücken zu können. Es ist auch nur ein Fehler der Erkenntniß, wegen des wissenschaftlich erkannten Naturzusammenhanges den Glauben an die göttliche Vorsehung für ungiltig zu erklären, welcher aus der religiösen Werthschätzung unserer geistigen Persönlichkeit im Vergleich mit unserer relativen Abhängigkeit von der Welt entspringt. Hierin aber enthüllt sich ein Gesetz unseres geistigen Lebens, welches nicht minder giltig ist, als die Denkgesetze und die Gesetze der Natur. Man täuscht sich über diese Verhältnisse deshalb so leicht, weil man bei der Werthschätzung der in der Wissenschaft vorgeblich giltigen deutlichen Vorstellungen und Begriffe übersieht, daß unser praktisches Verhalten oft mehr durch undeutliche Vorstellungen geregelt wird, als durch deutliche.

Dieses ist nun gerade der Fall des Glaubens an die göttliche Vorsehung. Dieselbe gilt für uns nicht darum als Wahrheit, weil wir ihren Verlauf deutlich und vollständig, also objectiv verfolgen oder nachweisen können; aber wir verlassen uns nur um so stärker auf dieselbe, je weniger wir uns der Gefahr aussetzen, durch eine wissenschaftlich geartete Untersuchung auch vielleicht in ihrer Erkenntniß unsicher zu werden. Denn auch unseres Selbst werden wir nicht erst gewiß durch eine wissenschaftliche Analyse seiner Gründe und Bedingungen oder durch eine empirische Erklärung seiner Entstehung. Wir sind unseres Ich gewiß, auch wenn wir keine deutliche Vorstellung von demselben gegenwärtig haben; und der Psycholog von Beruf fühlt sich praktisch nicht

anders als Ich als jeder Andere. Das Gefühl von Lust oder von Unlust, in welchem das Ich sich selbst ergreift, sei es daß die Wahrnehmung selbständiger Thätigkeit oder die Erfahrung von Hemmungen derselben gemacht wird, hat zwar immer eine Beziehung auf die umgebende Welt und ist deshalb auch immer von Vorstellungen begleitet. Sofern aber dieselben nicht deutlich werden, stellt sich das Selbstgefühl des Ich in der Stimmung oder in der Verstimmung dar, je nachdem die Erfahrung der Selbstthätigkeit oder die der Hemmung überwiegt. Demgemäß ist auch der Glaube an die göttliche Vorsehung regelmäßig eine Stimmung, welche nur dann zu der Gestalt deutlicher Vorstellungen und Urtheile entwickelt wird, wenn die aus der Welt entspringenden Hemmungen unseres Selbstgefühls in einer Quantität auftreten, die das gewöhnliche Maß geistiger Anspannung niederdrückt. Der regelmäßige Grad von Stimmung, in welcher sich das persönliche Selbst- und Kraftgefühl ausdrückt, wird nun für viele Menschen ausreichen, um einen gewissen Grad von Hemmungen gar nicht als Uebel zu empfinden. Man braucht nicht grundsätzlicher Stoiker zu sein, um gewissen körperlichen Leiden oder gesellschaftlichen Mißverhältnissen momentane Gleichgiltigkeit entgegenzusetzen, ohne daß man den bestimmten Gedanken der Vorsehung Gottes dagegen aufzubieten, oder sich klar zu machen braucht, daß solche Uebel zur Prüfung oder zur Besserung bestimmt sind. Aus der Energie in der Ueberwindung des Schmerzes und aus dem berechtigten Selbstvertrauen, gewissen Gegnern die Spitze zu bieten, werden starke Charaktere sogar den Antrieb schöpfen, sich den bestimmten Gedanken an die göttliche Hilfe momentan fern zu rücken, so sehr sie im Ganzen sich derselben unterordnen. Denn unter Umständen kann derselbe den Eindruck einer Verminderung des Grades der Selbstthätigkeit machen, welcher von Berufs wegen im Augenblicke ausgeübt werden muß.

Nun wird bemerkt werden, daß das Maß von zuversichtlicher Stimmung, in welcher die Meisten sich bewegen, nur das Resultat einer Gewohnheit sei, die ihren ersten Anlaß aus der Unkunde des Kindes von den möglichen Hemmungen der umgebenden Welt nehme, sich so lange erhalte, bis der Einzelne seine besonderen Erfahrungen gemacht hat, und sich entweder aus denselben wieder herstelle, wenn der Mensch geisteskräftig ist, oder im andern Falle einer aufreibenden Sorge Platz mache. Wie

die sorgliche Haltung des Gemüthes vielfach durch körperliche Schwäche bedingt sei, so habe die Zuversicht gegenüber den möglichen Uebeln und trotz der erfahrenen Uebel mit dem Glauben an göttliche Vorsehung keine nothwendige Verbindung, wenn auch zuzugeben wäre, daß diese religiöse Selbstbeurtheilung die Zuversicht im Leben zu verstärken vermag. Natürlich ist jede Demonstration gegen diese Ansicht erfolglos; denn die Nothwendigkeit religiöser Selbstbeurtheilung und Weltanschauung steht niemals in Beziehung zur Erfahrung des Einzelnen als solchen. Aber die Geschichte, welche die Menschen in ihrer Gemeinschaft erscheinen läßt, bestätigt es keineswegs, daß die Zuversicht gegenüber möglichen Hemmungen aus der Natur und der menschlichen Gesellschaft, wenn sie ohne Ueberhebung und sittliche Verkehrtheit ausgeübt wird, sich von selbst versteht. Ein gutes Theil der Stimmung unter den heidnischen Menschen ist durch die Furcht vor der Natur beherrscht, und die frömmsten Israeliten haben sich über nichts weniger leicht hinweggesetzt, als über die Hemmungen durch die anderen Menschen. Sollte nicht die ganz verschiedenartige, der Natur gegenüber zuversichtliche und den Menschen gegenüber anspruchlose Stimmung, welche der Einzelne seiner Erfahrung gemäß als natur- oder gewohnheitsmäßig betrachtet, ein Product der christlichen Bildung sein? Sollte sie nicht davon abhängen, daß das Christenthum grundsätzlich die Furcht vor der Natur ausschließt, und die Anerkennung unseres Werthes durch die Menschen nicht als die nothwendige Probe unseres Selbstgefühles erscheinen läßt? Verweist man darauf, daß ja die Furcht vor der Natur nicht blos im mittelaltrigen Katholicismus aufrecht erhalten, sondern auch von den Reformatoren bestätigt, daß sie auch noch im orthodoxen Protestantismus durch den mannigfachen Teufelsglauben bekräftigt worden sei, so folgt daraus nicht, daß sie ein ursprüngliches Element des Christenthums ist. Die Aufklärungstheologie, welche dieser Stimmung ein Ende gemacht hat, ist dadurch nicht als eine über das Christenthum hinausgehende Culturmacht erwiesen, sondern vielmehr nur als ein Culturelement, dessen Einwirkung auf das Gebiet des kirchlichen Christenthums in dieser Hinsicht berechtigt ist. Es giebt wirklich in dem geistigen Leben der Menschen nichts Gemeinschaftliches, was bloß naturgemäß, was nicht vielmehr geschichtlich begründet wäre; der Schein des Naturgemäßen haftet an gewissen Ueber-

zeugungen und Stimmungen nur deshalb, weil man ihres geschichtlichen Zusammenhanges zugleich gewohnt und nicht eingedenk ist. Wenn also mit der directen Leugnung der göttlichen Vorsehung auf Grund der wissenschaftlichen Ueberzeugung von dem gesetzlich nothwendigen Zusammenhang der Naturwelt das Selbstgefühl des persönlichen Werthes verbunden, und wenn dabei nicht die stete Sorge vor der Vernichtung durch die Naturmacht, sondern eine bescheidene Zuversicht des Lebens geübt wird, so glaube ich zu der Behauptung berechtigt zu sein, daß hierin der anerzogene Glaube an Gottes Vorsehung als Stimmung fortwirkt.

An der Unklarheit aber, welche auf diesem Punkte sich lagert, ist gerade die orthodoxe Theologie in hervorragender Weise schuldig, sofern sie den Glauben an Gottes Vorsehung als ein Stück natürlicher Religion darstellt (S. 173). In Folge dessen hat der theologische Naturalismus die positive Offenbarung entbehren zu können erklärt, welche zu dieser naturgemäßen Frömmigkeit kein deutlicheres Motiv hinzuzufügen schien. Was Wunder, wenn die Naturforscher, welche die Unrichtigkeit des teleologischen Argumentes nachweisen, deshalb auch die Ungiltigkeit des religiösen Gebrauches dieser Formel behaupten, da in der Theologie zur Rechten wie zur Linken der Glaube an die göttliche Vorsehung für das Resultat der populären oder wissenschaftlichen Naturerkenntniß ausgegeben wird! Aber die Zuversicht, mit welcher man in günstigen wie in ungünstigen Lagen des Lebens sich auf die Leitung und Hilfe Gottes verläßt, indem man sich durch ihn auf Ein höchstes Ziel der Beherrschung der Welt in der Gemeinschaft des Reiches Gottes hingewiesen sieht, ist vielmehr der Ertrag der christlichen Religion. Denn der Gott, welcher der Herr über die Welt und unser Vater ist, welcher keinen Neid und Zorn gegen seine Kinder hegt, verbürgt es denselben, daß alle Dinge ihnen zum Guten dienen. Diese Wahrheit gilt auch nur auf Grund unserer Versöhnung mit Gott.

64. Trotzdem ist der Glaube an die göttliche Vorsehung mit einer Schwierigkeit behaftet, welche aus dem religiösen Begriff von Gott selbst hervorgeht, und darin ihren präcisen Ausdruck findet, daß die Gerichte und Wege Gottes unerforschlich sind (Röm. 11, 33). Dieser Ausspruch des Paulus hat jedoch nicht den Sinn, die Bedeutung der Offenbarung Gottes aufzuheben.

Der Apostel behauptet nicht die Unerkennbarkeit Gottes überhaupt; denn das würde der Gewißheit seiner Heilsoffenbarung widerstreiten. Sondern er behauptet, daß aus der Erkenntniß der allgemeinen Heilsabsicht Gottes, welche gemäß seiner Offenbarung uns zusteht, nicht die vorausgehende Erkenntniß der besonderen Methoden folge, in denen Gott die einzelnen Menschengruppen und die einzelnen Menschen zu ihrem Heile leitet. Diese besondere Seite der Weltleitung durch Gott bleibt im Voraus verborgen, und kann Jedem nur aus der Erfahrung in dem Maße klar werden, als sich der Weltlauf gestaltet. Auf diesem Punkte verhält sich die christliche Ansicht gerade umgekehrt, wie die in den vorchristlichen Religionen. In diesen bildet man ein sehr bestimmtes Urtheil über Ereignisse als Erscheinungen göttlicher Strafe, und ist zugleich nicht im Klaren über die Gesinnung Gottes oder der Götter im Ganzen. Im Christenthum aber knüpft sich an die volle Offenbarung Gottes die Einsicht, daß man die Anwendung des Heilswillens Gottes auf unser eigenes Geschick und dessen Verflechtung mit der Geschichte der einzelnen Gruppen und der ganzen Menschheit kaum durchschaut, am wenigsten aber durch Gebet und Rathgeben einen Einfluß auf Gottes Fügungen ausüben darf. Aber auch die nachträgliche Beurtheilung der geschichtlichen Ereignisse nach der Idee der göttlichen Weltleitung ist durch die darauf gerichtete Absicht noch nicht vor Irrthum geschützt. Die Erfahrung ist häufig genug, daß auch in diese praktische Ausübung der Religion die egoistische Rechthaberei sich einmischt, indem sie sich zugleich durch Mißbrauch der heiligen Schrift zu rechtfertigen sucht. Wie schnell sind die Parteimänner bei der Hand, über die sich entwickelnden Ereignisse im Namen Gottes abzusprechen, als ob gerade sie des Herrn Sinn erkannt oder in seinem Rathe gesessen hätten! Wie dreist sind sie, die Schuld des einen Theiles zu übertreiben und die des andern zu verkleinern, um nach ihrer Parteistellung auf die Hilfe, wie auf die Rache Gottes zu speculiren, oder zu entscheiden, was blos Menschenwerk und was die Sache Gottes sein soll. An derartigen Fällen kann man geradezu erschreckende Proben davon machen, wie schwach der christliche Glaube bei Solchen ist, die denselben am lautesten bekennen. Allerdings wird die Unterordnung der Naturerscheinungen unter ihre Gesetze durch einen mehr oder weniger begrenzten Umfang von Beobachtung und durch das logische Urtheil

vollzogen; weil alle Erfahrungen dieser Art in den Raum fallen, und weil die Merkmale der Naturdinge die Arten derselben deutlich erkennen lassen. Aber die geschichtlichen Ereignisse des menschlichen Lebens fallen auch in die Zeit, und die Art ihrer gegenseitigen Verflechtung ist undeutlich, weil immer die menschliche Freiheit in dieselbe hineinspielt. Wer will nun behaupten, daß er den für das Urtheil über Gottes besondere Absichten genügenden Umfang der geschichtlichen Beobachtung beherrsche, und wer weiß sich so frei von eigener Schuld, um entscheiden zu können, welche Gruppe menschlicher Handlungen nach Gottes Urtheil den Charakter reinen Rechtes oder den reinen Unrechtes an sich trägt? Die unfehlbaren Leute, welche so zu urtheilen pflegen, als ob sie sich dieses zutrauen, wollen auf einem möglichst entgegengesetzten Standpunkte als die „ungläubigen" Naturforscher stehen; in Wahrheit verfahren sie mit der göttlichen Leitung der Geschichte der Gegenwart und der nächsten Vergangenheit so, als ob dieselbe ein Object wie die Objecte der Naturforschung wäre!

Um die Fülle der nächstliegenden Lebenserfahrungen, der speciellsten wie der gemeinsamen, unter dem allgemeinen Glauben an Gottes Vorsehung zu begreifen, giebt es keine anderen Organe, als die Geduld und die Demuth. In ihnen besteht die Vorsicht, welche der Vorsehung Gottes entspricht, oder das religiöse Zartgefühl, welches aus der christlichen Selbstbeurtheilung möglich ist. Alles logische Urtheilen ist schneidend, wie es der Sprachgebrauch auch direct bezeichnet; das religiöse Urtheil über unsere Lebenserfahrungen ist leise tastend, zart fühlend, schmiegsam. Es giebt auch keine wissenschaftlich-theologische Befähigung und keine kirchenamtliche Ausrüstung, welche hieran etwas ändern, oder eine Unfehlbarkeit hinzufügen könnte, wie sie dem mathematischen oder dem logischen Schlusse unter Voraussetzung richtiger Ansätze eigen ist.

Die Stimmung, in welcher insbesondere die Uebel des Lebens unter die göttliche Vorsehung gestellt werden, ist die Geduld. Sie ist diejenige Haltung des Gemüthes, durch welche, auch abgesehen von aller religiösen Beziehung, den dauernden Uebeln, welche uns treffen, der Stachel entzogen wird. Die Geduld ist etwas Anderes als die Apathie. Denn so wie diese Stimmung als die Aufgabe des Stoikers gestellt ist, mag sie in Wirklichkeit erreichbar sein oder nicht, hat sie den Sinn, daß der dem Uebel

entsprechende Schmerz, die affectvolle Empfindung der Hemmung, überhaupt aufgehoben werde. Aber die Geduld im Leiden steht unter dem Vorbehalt der Fortdauer des Schmerzes. Ist es möglich, sich dieser Empfindung ganz zu entledigen, sei es durch stoische Kraftanstrengung, sei es durch Abstumpfung der geistigen Kraft, so hat man keinen Grund zur Geduld. Wo also diese Stimmung angezeigt ist, schließt sie durchaus die Fortdauer der Empfindung eines Uebels als einer Hemmung unserer Freiheit in sich. Aber in der Geduld wird das Uebel auf einen relativen Grad herabgesetzt, sofern sie selbst eine specifische Anwendung der Freiheit ist. Allerdings ist der Spielraum derselben in der Gestalt der Geduld zunächst beschränkt auf die Ordnung des Verhältnisses der Empfindungen zu dem persönlichen Selbstgefühl, genauer auf die Unterordnung einer besondern Freiheitshemmung unter das allgemeine Freiheitsgefühl. Aber die Geduld als Freiheitsact verläuft niemals blos in dem innern Gebiete, sondern tritt immer in abgestufter Weise, mindestens aber in negativen Wirkungen in die äußere Erscheinung. Sonst würde man sich ihrer auch nicht deutlich bewußt werden. Die Geduld, welche man in der Erziehung der Kinder zu bewähren hat, wird sich in einer zusammenhängenden positiven Gegenwirkung gegen die Fehler oder Mängel zu bewähren haben, welche mit Schmerz wahrgenommen werden, weil sie die Freiheit des Verkehres mit den Kindern hemmen. Andererseits wird die Geduld gegen körperliches Leiden sich vielleicht nur darin kundgeben, daß man die Aeußerungen des Schmerzes durch die Anstrengung des Ehrgefühls zurückhält. Zwischen diesen Fällen der Geduld bewegt sich eine unermeßliche Fülle von Möglichkeiten, in denen sich die Gegenwirkung des allgemeinen Selbst- und Werthgefühls gegen die Freiheitshemmungen vollzieht, welche nur als besondere in besonderen Beziehungen empfunden werden.

Diese allgemeinen Bedingungen der Geduld sind auch giltig in der christlichen Ausprägung dieser Stimmung als einer religiösen Tugend. Die Steigerung des allgemein menschlichen Verhaltens zu der besondern christlichen Gestalt der Geduld hängt davon ab, daß das menschliche Selbst- und Werthgefühl durch die Verknüpfung desselben mit dem Gedanken des überweltlichen Gottes, der unser Vater ist, und uns in der Beherrschung der Welt wie in der Theilnahme am Reiche Gottes die Seligkeit verbürgt,

über alle natürlichen und particularen Motive, auch sofern sie Hemmungen hervorrufen, erhoben wird. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß auch von dem Christen die Uebel mit Schmerz empfunden werden[1]). Allerdings ist er auf die Höhe gestellt, daß er sich der Trübsale und Verfolgungen, die er wegen Christus erfährt, rühmen kann (Jak. 1, 2; Röm. 5, 3), während der Stoiker, der sich dem Gang der Welt fügt, sich gegen die Empfindung der Uebel abstumpft. Allein wenn aus der Reihe neutestamentlicher Empfehlungen der Freude im Leiden (II. S. 350) scheint entnommen werden zu müssen, daß in die Empfindung der Christen von gesellschaftlichen Uebeln kein Schmerz hineinspielen soll, so ist dagegen nicht blos auf das directe Zugeständniß Hebr. 12, 11 zu verweisen, sondern auch auf das Beispiel von Jesus und von Paulus. Indem nämlich den Christen die Freude in den Verfolgungen zugemuthet wird, so folgt aus der ebenso deutlichen Empfehlung der Geduld (*ὑπομονή καὶ μακροθυμία*), daß durch die Freudigkeit im Leiden die natürliche Schmerzempfindung zwar compensirt, nicht aber ausgerottet werden soll. Weil das Bewußtsein der Versöhnung mit Gott die Gewißheit des persönlichen Werthes über allen aus der Welt entspringenden besonderen Lebensmotiven feststellt, kann der Schmerz, der aus der hemmenden Wirkung derselben hervorgeht, unter die Freude gebeugt werden, welche in unserem Selbstgefühl den unvergleichlichen Werth der Gotteskindschaft bezeichnet. Aber die Freude würde im vorliegenden Falle nicht Bestand behalten, sondern in Gleichgiltigkeit umschlagen, wenn nicht unter der Freude der Schmerz fortdauerte. Außerdem aber kommt aus der Geltung der väterlichen Vorsehung Gottes über seine Kinder nicht blos die Folgerung in

---

1) Calvini Inst. III. 8, 8: Neque ea requiritur a nobis hilaritas, quae omnem acerbitatis dolorisque sensum tollat; alioqui nulla in cruce esset sanctorum patientia, nisi et dolore torquerentur et angerentur molestia. 10: Haec eo dicere volui, ut pios animos a desperatione revocarem, ne studio patientiae ideo protinus renuntient, quod naturalem doloris affectum exuere non possunt. Quod necesse est evenire iis, qui ex patientia stuporem, ex homine forti et constanti stipitem faciunt. Sanctis enim tolerantiae laudem defert scriptura, dum ita malorum duritia affligantur, ut non frangantur nec concidant; ita amaritudine pungantur, ut simul perfundantur spirituali gaudio, ita premuntur anxietate, ut dei consolatione exhilarati respirent.

Betracht, daß keine aus der Welt entspringenden Uebel das Gut der Gemeinschaft Gottes aufwiegen können, sondern auch die weitere Anwendung, daß jene als Mittel zur Erprobung unserer Treue gegen Gott zu relativen Gütern erhoben werden. Dieses geschieht eben durch die Ausübung der Geduld, als die eigenthümliche Bethätigung der christlichen Freiheit. Endlich sofern sich mit der Erfahrung von Uebeln das allgemeine oder das besondere Schuldgefühl verbindet, wird dieselbe durch den Glauben an die väterliche Vorsehung zu der Vorstellung von Erziehungsstrafen erhoben. Erfahrung von Uebeln hat nämlich nur dann eine bessernde Wirkung, wenn sie unter dem Gesichtspunkte verstanden werden, daß Gottes Güte uns zur Sinnesänderung antreibt (Röm. 2, 4). Die Güte Gottes ist nicht ein Grund zur Sinnesänderung neben der Strafe, sondern der allgemeine Gesichtspunkt, unter den auch göttliche Strafe zu stellen ist. An die Vorstellung von rechtlicher Vergeltung knüpft sich der Antrieb zur Besserung ebenso wenig, wie an die von der Erfahrung des göttlichen Zorns. Es ist deshalb ein Irrthum, wenn man die Predigt von dem zornigen Gott für einen nothwendigen Bestandtheil der christlichen Lebensordnung hält. Diejenigen, welche ex hypothesi dem Zorne Gottes verfallen, werden durch die Verkündigung dieser Aussicht um nichts gebessert.

Die Ergebung in Gottes Willen, welche die Geduld im Leiden zur religiösen Tugend erhebt, gewinnt man sich nicht durch die nüchterne Reflexion oder durch die Spannung der Einbildungskraft ab. Wer ein großes tief in das Leben eingreifendes Leid erfährt, wird schwerlich auf jenem Wege die anerkannte religiöse Wahrheit so auf sein Gefühl wirksam machen können, daß die lähmende Macht des Schmerzes gebannt wird. Die Geduld in solchem Leiden übt man aus der erworbenen Ueberzeugung von Gottes Liebe am sichersten mit Unterstützung durch berufsmäßige Arbeit, weil alle richtigen Anregungen der christlichen Religion nicht im Stillesitzen und in unthätiger Meditation, sondern immer nur in der Wechselwirkung mit der geordneten Arbeit angeeignet werden, weshalb die Thätigkeit in dem sittlichen Beruf ebenso wie die Geduld im Leiden ein Glied der christlichen Vollkommenheit ist (§. 67. 68). In dem vorliegenden Falle versteht sich die Bedeutung der Arbeit für die Erwerbung der Geduld aus der Uebereinstimmung beider in dem Begriff der werthvollen

Bethätigung selbständiger Freiheit. Kommt es in der Geduld darauf an, sich seiner Freiheit als des Gegengewichts der Hemmungen des Leibes zu versichern, ohne daß die Empfindung desselben und seiner Folgen aufgehoben werden könnte und sollte, so dient die Arbeit als Mittel dazu, die freie Selbstthätigkeit überhaupt zu erproben, und dient so dem Zwecke, sich auch gegen die lähmende Macht des Schmerzes geltend zu machen. Dieser Hergang ist nicht so zu verstehen, als ob durch die Arbeit Vorstellungen angeregt werden, welche die Schmerz erregenden Vorstellungen verdrängen. Dieser Fall mag ja bei Manchen eintreten. Sie werden im Stande sein, Gleichgiltigkeit gegen die Ursache ihres Schmerzes sich zu erarbeiten; in diesem Falle aber bringen sie sich um die Bereicherung des Gemüthes, welche aus dem Kampfe der Geduld gegen den Schmerz hervorgeht, und sich auch dann bewährt, wenn der letztere nur noch in leiser Wehmuth anklingt. Denn jene Niederarbeitung des Schmerzes zur Gleichgiltigkeit ist ebenso wenig sittlich normal, als sie häufig gelingen wird; und sofern die Geduld und nicht die Gleichgiltigkeit religiöse Function ist, war der bezeichnete Fall an diesem Ort nur als Beispiel einer Abweichung zu erwähnen, welche neben dem richtigen Grundsatz beachtet werden mußte.

Die Ergebung in Gottes Willen wird man auch vom Standpunkte absichtlichen christlichen Glaubens leichter in den Beziehungen des Privatlebens finden können, als in Hinsicht solcher Wechselfälle des öffentlichen Lebens, in die man selbst nach einer Seite hin verflochten ist. Hier treten die oben bezeichneten Schwierigkeiten auf, in welchen, wie gesagt, Geduld und Demuth das Urtheil über dasjenige leiten müssen, was als Gottes Fügung zu betrachten wäre. In diesem Gebiete liegt eine große Gefahr des Irrthums da vor, wo man z. B. nicht den nothwendigen Abstand zwischen seiner christlichen und seiner politischen Ueberzeugung wahrt. Handgreiflich ist dieser Irrthum bei denjenigen römischen Katholiken, welche den Bestand und die Geltung des Christenthums mit der Herrschaft des unfehlbaren Papstes identificiren. Indem sie durch kein Mißlingen ultramontaner Intriguen oder Gewaltthaten an dieser Verquickung von Religion und Herrschsucht irre werden, verkündigen sie nur um so leidenschaftlicher die Nähe der göttlichen Strafgerichte über ihre Gegner. Ganz analoge Erscheinungen begegnen aber auch bei solchen Bekennern des evan-

gelischen Christenthums, welche demselben am besten zu dienen meinen, wenn sie seine kirchliche Pflege in ihr politisches Parteiprogramm aufnehmen. Leidet nun das letztere Schiffbruch, so wird der Schutz Gottes dafür aufgeboten, und keine Ungerechtigkeit gescheut, um die politischen Gegner als Feinde Gottes darzustellen. Man weiß offenbar gar nicht, daß die christliche Geduld ihr Feld nicht blos in der Unterordnung des Privatlebens unter Gottes Leitung findet, sondern auch in der behutsamen Beurtheilung der Geschichte der Gegenwart.

65. Demuth ist die gangbare Uebersetzung des hebräischen Wortes עֲנָוָה. In den seltenen Fällen, in denen dasselbe vorkommt, bezeichnet es wörtlich den Zustand des עָנָו. Das Prädicat des „Leidenden" ist jedoch zur positiven Bezeichnung dessen geworden, welcher Bedrückungen und Hemmungen als Verehrer Gottes und Träger der sittlichen Gerechtigkeit erfährt. Indem also die Leidenden oder Elenden als die verstanden werden, welche Gott suchen und im Rechte wandeln (Ps. 9, 11. 13; 25, 9; 37, 11; 69, 33), so fällt die עֲנָוָה sachlich zusammen mit der Gerechtigkeit (Ps. 45, 5; Zephanja 2, 3) und der Furcht Gottes, welche die Zucht zur Weisheit ist (Prov. 15, 33; 22, 14), und bezeichnet in dieser Beziehung das Gegentheil der Herzensüberhebung und der Spötterei, d. h. der Gottlosigkeit (18, 12; 3, 34). Im Neuen Testament tritt an die Stelle dieser Wörter der Begriff *ταπεινός*. Abgesehen von der Bedeutung „schüchtern" (2 Kor. 10, 1; vgl. Num. 12, 4), bezeichnet dieses Adjectivum die niedrige Lebenslage gerade insofern, als sie die Würdigkeit für Gott in sich schließt (2 Kor. 7, 6; Lc. 1, 52), *ταπεινοφροσύνη* (Act. 20, 19) die dem Dienste Gottes zugewandte Gesinnung, welche sich in die gedrückte und elende Lebenslage hineinfindet. Demgemäß schließt der Ausdruck theils den gesammten Umfang der Ausübung der christlichen Religion im Gegensatz gegen die Hochstrebenden in sich (Jak. 1, 9; 1 Petr. 5, 6; Röm. 12, 16), theils weist er auf die Unterordnung unter Gott hin, welche durch die Bitte um Sündenvergebung bezeugt wird (Jak. 4, 10; Lc. 18, 14), theils auf die religiöse Unterordnung Jesu unter Gott, welche in dem Berufsgehorsam ausgedrückt ist (Phil. 2, 8). Endlich in dem Ausspruch Jesu über sich selbst (Mt. 11, 28—30; vgl. oben S. 435) sind *πραΰς* und *ταπεινός* synonym, da beide Wörter in der LXX. für עָנָו eintreten.

Jesus ruft die Leidenden zu sich, indem er sich selbst als einen Leidenden bezeichnet. Aber durch die unterschiedene Bezeichnung seines Leidenszustandes von dem der Anderen, ferner durch den Zusatz τῇ καρδίᾳ deutet er an, daß er sich in sein Leiden findet, weil er es um Gottes willen auf sich nimmt; darin hat er sowohl seine Beruhigung als auch den Eindruck, daß seine Last leicht ist. Deshalb kann er die auffordern, von ihm zu lernen, welche in der Meinung, ihr Schicksal durch ihre selbständigen Bemühungen zu machen, sich eine unerträgliche Last der Sorge aufladen. Diese Gruppe des Sprachgebrauches ist also jedenfalls durchaus religiös bestimmt, während andererseits ταπεινός und ταπεινοφροσύνη auch die Bescheidenheit im Verhältniß zu Menschen bezeichnen (Mt. 23, 12; Lc. 14, 11; Kol. 3, 2; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; 1 Petr. 5, 5), in den beiden letzten Stellen so, daß deren nahe Analogie zur Demuth gegen Gott hervortritt. Endlich bezeichnet ταπεινοφροσύνη (Kol. 2, 18. 23) eine asketische Gottesverehrung mit den Merkmalen einer Erniedrigung des körperlichen Lebens, welche dem Christenthum fremd ist.

Der überwiegende Eindruck der biblischen Vorstellung von der religiösen Niedrigkeit ist der, daß die Demuth nur in der Verbindung mit einem unverdienten Leidenszustande vergegenwärtigt wird. Indessen ist dieses schon im Alten Testament nicht durchgängig der Fall. Zwar kann man nicht erwarten, daß in der Regel des Guten (Micha 6, 8), nämlich Recht zu thun, Liebe zu üben, und mit Gott demüthig zu wandeln, eine Anspielung darauf vorkommt, daß diese Handlungsweise von Widerwärtigkeit begleitet sein werde. Allein die Schilderung des Königs (Ps. 45, 5) hebt in rühmender Weise seine Niedrigkeit, welche Gerechtigkeit ist, also seine Demuth hervor, die ihn auszeichnet, auch indem die Merkmale des Leidens wegfallen. Nichts desto weniger beweist der Sprachgebrauch im Neuen Testament, daß die Vorstellung der religiösen Niedrigkeit oder Demuth sich doch gerade in ihrer ursprünglichen Auffassung, nämlich in der Verbindung mit unverdientem Leidenszustande fortgepflanzt hat. Indessen beginnt in der neutestamentlichen Vorstellungsweise die Ablösung der Vorstellung der Demuth von der Voraussetzung, daß dieselbe an äußeres Elend gebunden sei. Allerdings Jak. 1, 9. 10 tritt die Anschauung, welche im Alten Testament gilt, noch mit aller Deutlichkeit auf. Der Christ wird so gewiß in elender und gedrückter

Lage des äußern Lebens vorgestellt, wie der Reiche als gottlos. Indessen ist dieser Ausspruch nach einer andern Seite hin von dem vorherrschenden Maße der alttestamentlichen Vorstellung verschieden. Der niedrige und demüthige Christ erwartet nicht erst seine Erhöhung in der Zukunft, sondern ist seiner Höhe als des gegenwärtigen innern Besitzstandes gewiß, während dies im Alten Testament auch da nicht wirksam ist, wo vorübergehend (Ps. 73, 25—28; Micha 7, 8) die beruhigende Gemeinschaft mit Gott von den Frommen behauptet wird. Leise, wenn auch deutlich, kündigt sich jedoch die Idealisirung der Vorstellung der Demuth in dem Ausspruch Jesu selbst an. Hier nämlich ist der Zusatz *τῇ καρδίᾳ* dazu bestimmt, die Zustimmung der frommen Gesinnung zu der niedrigen Lebenslage auszudrücken, wie in der Formel *πτωχὸς τῷ πνεύματι*, und der Zusammenhang der Rede läßt die absichtliche Unterordnung unter Gott als die Kraft erkennen, welche jede Leidenslage erträglich macht. Dadurch wird in der Vorstellung von den Niedrigen und Elenden das Gewicht auf die Gemüthsrichtung gelegt, welche in der absichtlichen Zustimmung zu Gottes Fügung die Compensation für allen Druck des Lebens findet, deshalb aber auch denselben geduldig erträgt. Dasselbe ergiebt sich, indem Paulus (Röm. 12, 16) die Niedrigen im Gegensatz zu denen vorstellt, welche das Hohe erstreben. Dadurch wird indirect jener Begriff darauf eingeschränkt, daß man die Erniedrigung, d. h. die Unterordnung unter Gott erstrebt und sich einprägt. Diese innere Selbsterniedrigung vor Gott ist in der Parabel vom Zöllner (Lc. 18, 14) in dessen Bitte um die Vergebung Gottes, bei Jakobus 4, 10 in der auch äußerlich zu bezeugenden Sinnesänderung anschaulich; sie wird endlich 1 Petr. 5, 6 in Hinsicht aller unvermeidlichen Verhängnisse Gottes gefordert, so wie sie Phil. 2, 8 in der Hinsicht bezeugt wird, daß Christus seinen Weg im Berufsgehorsam gewählt und deshalb seinem Todesverhängniß sich bereitwillig gefügt hat.

Der gemeinsame Sinn aller dieser Deutungen kommt auf die Absicht der Unterordnung unter Gottes Fügungen hinaus. Den Anlaß zu dieser Haltung des Gemüthes geben freilich in den meisten angeführten Fällen die Leidenszustände des Lebens, der gesellschaftliche Druck, unter welchem man wider seinen Willen steht. Allein in den beiden Beispielen von Selbsterniedrigung zum Zwecke der göttlichen Vergebung liegt dieser Anlaß außer

dem Gesichtskreis, und die Selbsterniedrigung Jesu in dem Gehorsam bis zum Tode vergegenwärtigt nicht blos dieses Leidensverhängniß, sondern den ganzen Umfang seiner sittlichen Selbstthätigkeit in dem von ihm ergriffenen und mit Freiheit durchgeführten Berufe. Fällt aber die Absicht seines sittlichen Berufes mit seiner Absicht der Unterordnung unter Gottes Fügung zusammen, so ist dadurch die Aussicht auf eine Combination eröffnet, welche über die ursprüngliche Auffassung der Demuth hinausreicht. Denn wenn das Christenthum seiner Bestimmung zur geistigen Herrschaft über die menschliche Gesellschaft auch nur annähernd entspricht, so ist entweder darauf zu rechnen, daß die sittliche Berufstreue keine Hemmungen, sondern in irgend einem Maße die Anerkennung erfährt, welche ihr gebührt; oder, da alles Uebel durch unser Urtheil bedingt ist, wird man sich in der demüthigen Schätzung der Gott gewidmeten Berufstreue über die Hemmungen durch die Gesellschaft hinwegsetzen, als wären sie nicht vorhanden. Die innere Eigenthümlichkeit der Leidenden und Bedrückten, von deren Erscheinung der biblische Sprachgebrauch abstrahirt ist, wird also festgehalten, wenn man unter der Demuth die Absicht unserer Unterordnung unter Gott versteht, welche freilich nicht immer in einem bewußten Entschluß, um so mehr aber in einer Stimmung und einem Lustgefühl uns gegenwärtig ist, das wir doch nur aus dem undeutlichen Fortwirken jener Absicht verstehen können. Denn wo der deutliche Entschluß zur Demuth auftritt, ist er vielmehr ein Beweis dafür, daß sie hemmende Gegenwirkungen in uns selbst erfahren hat. So wie man wünschen muß, die Demuth zu üben, ist sie, wie Scriver treffend sagt, wie das Auge, das sieht Alles, nur sich selbst nicht; die rechte Demuth weiß nicht, daß sie da ist. In dieser Gestalt aber ist die Demuth im christlichen Sinne gar nicht nothwendig an die Einschränkung der äußern Lebenslage und an die Hemmungen durch die Gesellschaft geknüpft.

Eine genauere Erkenntniß dieses Begriffes und zugleich eine Bestätigung desselben gewährt die Bedeutung, welche die „Furcht Gottes" auch für die Männer des Neuen Testaments einnimmt. Wenn diese Gefühlsstimmung dem Christenthum fremdartig zu sein scheint (Röm. 8, 15; 1 Joh. 4, 18), so gilt dieses nur der Unlust im Gedanken an Gott, mit welcher die pharisäische, ceremonialgesetzliche Frömmigkeit behaftet ist. Im christlichen Sinne aber ist sie der von Seligkeit begleitete Antrieb der offenen Anerkennung

der Ehre Gottes wie im Alten Testament. Uebrigens bedeutet Phil. 2, 12; 1 Petr. 1, 17 die Furcht Gottes die Anerkennung, daß wir in dem gesammten Umfang unserer sittlichen Selbstthätigkeit von Gott abhängig sind, sofern er Richter und Vater ist, d. h. sofern er unser Leben auf die Durchführung unseres sittlichen Rechtes gegenüber den Menschen und gemäß seiner besondern Gnade leitet. Diese Stimmung nun ist ebenso dem Streben nach Hohem oder der falschen Selbständigkeit entgegengesetzt, wie die religiöse Niedrigkeit oder Demuth (Röm. 11,20; vgl. 12, 16; Kol. 3, 22). Wenn sie also im Neuen Testament das Gepräge eines besondern Motivs der Handlungsweise oder der Selbstbildung neben anderen hat (1 Petr. 3, 2; 2 Kor. 5, 11; 7, 1), so wird man sie füglich in dem Begriffe der Demuth zu verstehen haben. Dann aber ist wiederum klar, daß dieselbe nicht blos in der Beziehung auf vorherrschende Gedrücktheit der äußern Lebenslage wahrzunehmen ist, sondern auch in dem ganzen Umfange unserer bewußten sittlichen Selbstthätigkeit.

Dieser Vorbehalt unserer Ergebung gegen Gott knüpft sich ebenso bestimmt daran, daß wir ihn als unsern Vater kennen und unsere Freiheit auf seinen Zweck richten, als daran, daß unsere Freiheit ihre Schattenseite hat und Gottes Wege im Einzelnen unerforschlich sind. Die Demuth gleicht die entgegengesetzten Eindrücke dieser Beziehungen gerade insofern aus, als sie Stimmung ist, und das in ihr überwiegende Lustgefühl indirect die leitende Absicht der Unterordnung unter Gott bezeugt. Nun bringen asketische Schriftsteller, z. B. Scriver bei dem durch die Demuth ausgeglichenen Contrast der menschlichen Niedrigkeit und der Erhabenheit Gottes regelmäßig auch das Gefühl der Schuld gegen Gott in Anschlag. Dieses aber gehört nicht zu den nothwendigen Bedingungen der Demuth, da dieselbe auch als Eigenschaft Christi feststeht. Jene Begriffsbestimmung erweckt jedoch die Vorstellung, daß die Demuth eigentlich die ganze Religion im Menschen sei. Denn sofern die letztere in allen Arten und Stufen die im Gefühl concentrirte Anerkennung der Unterordnung unter Gott ist, so wird, unter der Voraussetzung des allmächtigen und gnädigen Gottes und unserer Versöhnung mit ihm, die Demuth die subjective Religion selbst sein. Das ist nun auch in dem Sinne richtig, daß die Demuth die christliche Religion in der Form der religiösen Tugend ist. Aber zu ihr ist die Geduld

als die andere religiöse Tugend hinzuzufügen. Die Geduld nämlich ist die religiöse Stimmung als Herrschaft über die widerstrebende Welt, welche die Demuth als die Stimmung der Unterordnung unter Gott ergänzt. Unter den Begriff der Tugend aber treten Demuth und Geduld, weil sie erworbene Gemüthsstimmungen sind, und zugleich insofern Kräfte, als sie den Willen motiviren und lenken. Endlich sind beide von dem Umfange, daß sie ebenso wohl die Momente der speciellen Thätigkeit begleiten, wie den aufgenöthigten Leidenszuständen die Bedeutung als Momenten des activen Charakters gewähren. Die Probe beider Gefühlsstimmungen wird man vielleicht mit größerer Anspannung in der Reihe des sittlichen Handelns als in dem Zusammenhange unvermeidlichen Leidens zu machen haben. Nämlich erfolgreiches Handeln wird die Gefahr mit sich bringen, daß man die Demuth verleugnet; und wenn das Handeln keinen sichtlichen Erfolg mit sich führt, auch ohne uns in eigentliches Leiden zu verwickeln, so wird die Geduld bedroht. Es ist eine ganz specifische Probe christlicher Frömmigkeit, die Geduld gegen den Mangel an Erfolg, die Demuth bei der Fülle des Erfolges aufrecht zu erhalten. In den entgegengesetzten Fällen verräth die Ungeduld den Mangel an der religiösen Selbständigkeit gegen die Welt, andererseits verräth die hochmüthige Rechnung auf den Erfolg die irreligiöse Selbständigkeit in der Welt, welche durch alle Absicht, Gottes Sache zu führen, vor nichts weniger geschützt ist als vor groben Irrthümern in der Erkenntniß der Absichten Gottes.

Wenn die Demuth nicht nothwendig an eine unvermeidliche Leidenslage geknüpft ist, so ist sie auch mit einer bestimmten äußern Erscheinung nicht nothwendig verbunden. Freilich weist schon der Sprachgebrauch im Neuen Testamente darauf hin, daß die Bescheidenheit gegen die Menschen jener religiösen Tugend verwandt ist, also als regelmäßiges Merkmal derselben auftreten wird. Die Bescheidenheit ist ein Grundsatz der Achtung gegen die anderen Personen, welcher darauf beruht, daß man einmal zu gemeinsamem Wirken auf einen höhern gemeinsamen Zweck mit einander verbunden ist, und auf der Voraussetzung, daß jede Person in diesem Zusammenhang ihre eigenthümliche Stelle ausfüllt, und uns den Werth der sittlichen Gemeinschaft in sich selbst darstellt. Die Demuth nun, welche die göttliche Verbindlichkeit der gemeinsamen sittlichen Aufgabe und unsere Verantwortlichkeit

vor Gott einprägt, wird auch die Bescheidenheit gegen die Menschen regelmäßig hervorrufen. Allein dieser Pflichtgrundsatz hat wie alle ähnlichen eine durch die Umstände begrenzte Geltung. Gegen unbescheidene Menschen ist man nicht zur Bescheidenheit verpflichtet. Man ist freilich gegen Unbescheidene nie zur Unbescheidenheit weder verpflichtet noch berechtigt. Aber indem man zur Wahrhaftigkeit gegen dieselben verpflichtet ist, so wird dadurch möglicherweise die Pflicht der Bescheidenheit ausgeschlossen. Unbescheidene Menschen also, welche es sind, weil sie Zwecke als allgemeingiltig vorgeben, welche wirklich particular sind, werden sich in die Lage versetzen, Gegner für unbescheiden und hochmüthig zu halten, welche in Wirklichkeit demüthig sind, aber aus dieser Tugend heraus nur so handeln können, daß sie die Gegner durch Wahrhaftigkeit verletzen. In dieser Hinsicht wird die Sammlung der Aussprüche Jesu bei Mt. 23 als ein lehrreiches Muster der Beachtung zu empfehlen sein. Denn der demüthigste und geduldigste der Menschen sagt den unbescheidenen Vertretern einer particularen Religiosität nur die Wahrheit; während die Pharisäer der Meinung lebten, daß gerade sie das Gesetz Gottes und die göttliche Heilsordnung handhabten, und deshalb auf die Bescheidenheit aller Genossen ihres Volkes zu rechnen hätten.

Die Demuth hat auch keine nothwendige Erscheinung an asketischen Cultusformen. Die gesammte Askese, welche von den Gebieten fremder Religionen her in die katholische Kirche eingedrungen ist, will sich als Ausdruck der Demuth empfehlen. Denn wenn der Contrast zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wesen, welchen die Demuth ausgleichen soll, auf den Gegensatz zwischen Unrein und Rein zurückgeführt wird, so muß die Demuth in die Enthaltung von solchen Beziehungen oder Thätigkeiten gesetzt werden, welche den Menschen zu verunreinigen scheinen. Aber die Annahme von der objectiven Unreinheit gewisser Speisen und der Ehe wird in dem Brief an den Titus und dem ersten an den Timotheus verworfen, und Paulus geißelt im Briefe an die Kolosser die Behauptung nothwendiger Enthaltung von Fleisch- und Weingenuß als eine solche ταπεινοφροσύνη, welche als Gottesdienst nur den Werth willkürlicher Erfindung hat und zum Hochmuth führt. Daß dieses letztere Urtheil an allem Mönchthum so ganz überwiegende Bestätigung findet, ist leicht verständlich. So wie die asketische Gesetzlichkeit das Fortwirken der letzten

Entwickelungsformen des Hellenismus darstellt, so ist nichts fremdartiger gegen einander als einerseits der freie Entschluß und die allen verschiedenen Lebensmomenten sich anschmiegende christliche Stimmung der Demuth und andererseits die statutarische Reihe von Ueberlegungen der Enthaltung und von äußeren Cultushandlungen. Wer diese Mittel der Demuth wählt, wird durch den innern Widerspruch zwischen Mittel und Zweck und durch seine äußere Selbstunterscheidung von den Christen, die es bei der vorgeblichen Unreinheit des Lebens bewenden lassen, auf den Hochmuth hingeführt. Wenn nun gar noch die Demuth gegen Gott darein gesetzt wird, daß man sich den Ordensobern wie einen Leichnam zur Verfügung stellt, so erfolgt die allseitige Verfälschung des Wahrheitssinnes, welche keines besondern Commentars bedarf.

Indessen sind ähnliche Mißdeutungen der christlichen Demuth durch den Calvinismus und den Pietismus hervorgerufen worden. Sie beziehen sich hauptsächlich auf den mehr oder weniger deutlichen Verdacht der Unreinheit der ästhetischen Bildung und der hergebrachten Mittel der geselligen Erholung. Sie haben also im Ursprung nichts gemein mit den Nachwirkungen der außerchristlichen Religionen auf die katholische Entwickelungsstufe des Christenthums. Beiden Richtungen dient die geschichtliche Lage der christlichen Kirche, innerhalb welcher sie sich erhoben haben, zur Entschuldigung. Im Mittelalter nämlich war die Verweltlichung der Kirche unvermeidlich, weil die Kirche als die rechtliche Form der christlichen Gesellschaft galt, welche alle übrigen Lebensformen in sich umfaßte. Indem der Calvinismus die Aufgaben der Heiligung der ganzen christlichen Gesellschaft im Namen der Kirche auferlegte, gestand er den Grundsatz zu, die Kirche sei der Rahmen für alles was christlich ist, auch für den Staat. Im Lutherthum hingegen wirkt die mittelaltrige, also relativ verweltlichte Combination direct fort, bis der Pietismus auf diesem Gebiet in derselben Weise auftritt, wie der puritanische Calvinismus, aber mit dem Erfolg, daß die Bedeutung der Kirche eingeengt und die christliche Gesellschaft in vielen Fällen aus ihrem Rahmen entlassen worden ist. Gemäß dem engherzigen Verständniß alttestamentlicher Ordnungen glaubte man nun in beiden Richtungen theils kein göttliches Zugeständniß der geselligen Erholung zu finden, deren Mißbrauch zur sittlichen Zerrüttung geführt hatte, theils unterband man den künstlerischen Trieb durch die möglichste Ernüchterung des Gottes-

dienstes, welche durch das zweite Gebot vorgeschrieben zu sein schien. Wo die Volkssitte durch diese Grundsätze geregelt worden ist, geben dieselben keinen Anlaß zu individueller Ueberhebung. Indessen wo sich sectirerische Tendenz mit ihnen verknüpft, tritt daß Ergebniß ein, daß man durch die Enthaltung von geselliger Freude und durch Ablehnung des Kunstgenusses sich von der anders gesinnten Umgebung unterscheiden will, damit die religiöse Richtung des Gemüthes, also die Demuth daran erkannt werde. Ich sage nicht, daß die bewußte und absichtliche Ausprägung der Demuth in den bezeichneten Merkmalen die in allen Fällen geltende und die nothwendige Erscheinung des Pietismus ist. Allein ich habe zu constatiren, daß wenn Pietisten ein Gewicht auf diese ihre Sitten legen im Gegensatz gegen die anderen Christen und mit offener oder stiller Verurtheilung des Unglaubens der Anderen, sie den Irrthum begehen, daß für die Demuth eine specifische Erscheinung möglich und nothwendig sei. An diesen Irrthum aber, wo er gilt, schließen sich meistens alle die Verkehrtheiten an, welche im katholischen Mönchthum die hochmüthige Demuth bezeichnen.

66. Daß das Gebet in dem nächsten Zusammenhange mit dem Glauben an die göttliche Vorsehung steht, daß ferner sein Verständniß ebenso wie diese religiöse Function gerade aus unserer Versöhnung mit Gott durch Christus hervorgeht, ist durch oben angeführte Aussprüche der Reformatoren anerkannt[1]). In allen Religionen ist das Gebet oder, was ihm gleich gilt, das Opfer ursprünglich das Erzeugniß und die Probe des Entschlusses, die Unterordnung unter Gott anzuerkennen, unter welchem Attribut auch derselbe geglaubt werden mag. Deshalb ist es keine tief greifende Betrachtung, wenn evangelische Theologen keinen andern Grund für das Gebet finden, als das Gebot Gottes (I. S. 351).

1) Vgl. S. 161. Calvini Instit. III. 20, 1: Postquam fide edocti sumus, agnoscere quidquid nobis necesse est, nobisque apud nos deest, id in deo esse ac domino nostro Iesu Christo, in quo scilicet omnem suae largitatis plenitudinem pater residere voluit, ut inde hauriamus omnes, superest, ut in ipso quaeramus, et ab eo precibus postulemus, quod in ipso esse didicimus. Petrus Martyr Vermilius, Loci comm. III. 13. Hoc est ingenium filiorum dei, ut quam frequentissime orationibus vacent; nam illud est dei providentiam agnoscere.

Diese Annahme entspringt blos aus der Beachtung der statutarischen Entwickelungsstufe der Religionen. Diese aber setzt überall eine ursprüngliche Freithätigkeit zur Gestaltung der gemeinsamen Cultusformen voraus. Die Urform des Gebetes also läßt sich doch nur aus dem Entschlusse der einzelnen Subjecte begreifen, wie sie sich auch nur in dieser Bedingtheit beobachten läßt. Für alle Religionen ist giltig, was Hebr. 13, 15 als Umschreibung des Gebetes ausgesprochen wird, daß es das Opfer des Lobes, die Frucht der Lippen ist, welche den Namen Gottes anerkennen. Die Verschiedenheit des Gebetes in den Religionen ergiebt sich daraus, welche Beziehungen des göttlichen Willens zu uns und zur Welt in dem Namen Gottes gedacht werden. An der Entgegensetzung des Gebetes gegen die sinnlichen Gaben haftet aber zunächst auch die Uebereinstimmung zwischen beiden Formen der Gottesverehrung, nämlich der bestimmte Entschluß zu sinnenfälligem Handeln. Der Entschluß, sinnenfälliges Eigenthum an Gott zu weihen, ist das werthgebende Merkmal aller Opfer im gewöhnlichen Sinn; der Entschluß, Gott zu loben, ruft die ebenfalls sinnenfällige Erscheinung des Gebetes hervor, indem er entweder die gewöhnliche profane Beschäftigung oder auch die unsichere und zweifelnde Stimmung des Gemüthes unterbricht. Der Name Gottes unseres Vaters, den im Gebete zu bekennen wir uns entschließen, umfaßt die Merkmale der allmächtigen Liebe und der Gnade gegen uns, deren Seligkeit Gott in seiner gesammten Leitung der Welt bezweckt. Also ist das Gebet im Sinne des Christenthums einerseits eine besondere Erscheinung des aus der Versöhnung entspringenden Glaubens an die väterliche Vorsehung Gottes, andererseits eine besondere Erscheinung des Entschlusses der Demuth, welche sich von dem regelmäßigen Verlaufe dieser Tugend dadurch unterscheidet, daß der Entschluß, der in der undeutlichen Vorstellung oder in der Gefühlsstimmung gegenwärtig ist, zur deutlichen Vorstellung gebracht wird. An einem jeden dieser religiösen Acte sind die geistigen Grundfunctionen sämmtlich betheiligt. Es steht nicht so, daß der Glaube an die göttliche Vorsehung eine Art des Erkennens, die Demuth eine Art des Gefühls, das Gebet eine Art des Willensentschlusses sei. Vielmehr schließt jener Glaube den Willensentschluß zur Unterordnung unter Gott und die Stimmung als Lust oder als Unlust in sich; die Demuth ist nur dadurch stetige Gefühlsstimmung der Lust an

der Unterordnung unter Gott, weil sie aus dem entsprechenden Entschluß entspringt und von der allerdings undeutlichen Vorstellung von Gottes Macht und Gnade begleitet wird; das Gebet findet als Willensentschluß seinen Stoff an der Erkenntniß der göttlichen Vorsehung, und bewährt sich in der Gewinnung oder in der Steigerung der Freudigkeit, welche den Act selbst begleitet. Nur das kann behauptet werden, daß in jeder dieser religiösen Functionen je das Erkennen, das Fühlen und das Wollen die leitende und vorwiegende Stellung einnehmen. Die wortlose Andacht und das Gefühl der Demuth endlich erheben sich zum Gebet aus zwei Rücksichten, einmal damit diese religiösen Functionen von Vielen gemeinschaftlich und übereinstimmend ausgeübt werden, ferner damit der Einzelne sich seinen Vorsehungsglauben und seine Demuth gegen die Hemmungen sichere, welche theils aus der Berührung mit der profanen Welt, theils aus Anlässen des Zweifels an der Sicherheit der eigenen religiösen Ueberzeugung hervorgehen.

Diese Erörterung befolgt andere Rücksichten, als welche in Schleiermacher's Lehre vom Gebete vorherrschen. Er sagt (§ 146, 1): „In Bezug darauf, daß jeder Erfolg nicht alleiniges Werk unserer Selbständigkeit ist, sondern zugleich Werk der göttlichen Weltregierung, wird das Gottesbewußsein für dasjenige in der Gegenwart, was Ergebniß früherer Bestrebungen ist, entweder Ergebung oder Dankbarkeit; für dasjenige aber, was noch unentschieden schwebt, wird es Gebet, d. h. Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein." Diese Einschränkung des Begriffs auf die Fälle der an Gott gerichteten Bitte ist nicht im Einklang mit dem ursprünglichen Sinne der προςευχή in der Vorstellung und in der Praxis der beiden Stufen der biblischen Religion. Unleugbar überwiegt in diesem Begriff gerade die Anerkennung Gottes durch den Dank und durch die Ergebung, welche die Spannung des Wünschens ausgleicht. Die Darstellung Schleiermacher's, welche gerade diese Art der Anerkennung Gottes von dem Gebet ausschließt, scheint nun in einer nahen Verwandtschaft zu der Bevorzugung des Bittgebetes zu stehen, welche in pietistischen Kreisen heimisch ist, und sich hier durch ein lehrhaftes Interesse an der Gebetserhörung kundgiebt, welche man durch zahlreiche Beispiele empirisch zu erhärten strebt. Zu dieser Einseitigkeit wirkt vermuthlich, neben

dem deutschen Sprachgebrauch, der den allgemeinen Begriff nach der besondern Art benennt, der Umstand, daß es sich in den Reden Jesu über die Sache fast ausschließlich um das Bittgebet und dessen Erhörung durch Gott handelt. Auch in dem Mustergebet für die Jünger Jesu sind nur Wünsche zusammengestellt. Demgemäß erkennt der populäre kirchliche Unterricht, der sich auf dieses Mustergebet stützt, das Dankgebet zwar als eine andere Art neben dem Bittgebet an, aber erst in zweiter Reihe, als ob man Gott nur zu danken hätte, wenn seine Erhörung unserer Bitten zu constatiren wäre. Dagegen stehen jedoch zwei charakteristische Aussprüche des Paulus. Einmal (Phil. 4, 6) will er, daß in jedem Bittgebet die Begehren mit Danksagung an Gott vorgetragen werden (II. S. 346); ferner schreibt er mit starkem Nachdruck vor (1 Thess. 5, 16—18): Jedesmal freuet euch, unaufhörlich betet, in jedem Falle danket; denn dieses ist die in Christus Jesus offenbare Willensbestimmung Gottes an euch. Diese Verpflichtung bezieht sich auf alle drei Vorschriften in ihrem Zusammenhang. Aus beiden Aeußerungen des Paulus geht nun hervor, daß für die christliche Gemeinde das Danken die dem Bitten übergeordnete Anerkennung Gottes, daß das Danken nicht eine Art neben dem Bitten, sondern daß es die allgemeine Form des Betens und daß das Bitten nur eine Modification des Dankgebetes an Gott ist.

Dabei ist allerdings vorausgesetzt, daß wir Christen in Folge der Versöhnung uns allewege, auch in Noth und Verfolgung freuen; ohne dieses ist die Zumuthung des Paulus unverständlich (II. S. 344). In der Freude aber haben wir keine Wünsche, keine Spannung auf etwas, was erst erfüllt werden soll; oder wenn doch Wünsche sich regen, haben wir sie in der Freude ohne die Unlust über ihre noch nicht eingetretene Erfüllung. Dann also ist man im Stande, dieselben mit Dank, in der uns beruhigenden Anerkennung der Macht und Güte Gottes vorzutragen. Es soll zugegeben werden, daß diese Haltung des Gemüthes auch bei den aufrichtigst Frommen nicht in jedem Augenblick vorhanden ist, daß es oft erst im Beten durch einen Kampf mit der entgegengesetzten Verdrossenheit oder Lahmheit hervorgebracht werden muß. Wenn es aber mit der Versöhnung im Christenthum seine Richtigkeit hat, so muß die Freude als die normale Begleitung der Demuth und der Geduld anerkannt werden. Gemäß

der Aufstellung des Paulus ist es also das Gesetz des Gebetes in der christlichen Gemeinde, daß man in der aus der Versöhnung entspringenden freudigen Gewißheit des Friedens mit Gott in allen Fällen und unter allen Umständen Gott dankt, und ihn nur bittet, indem man zugleich dankt. Das Dankgebet verknüpft immer den Umfang unserer eigenen momentanen Erfahrungen mit dem Gedanken, daß Gott uns in diesem Gebiete gemäß seiner Weisheit und Gnade leitet. Wenn man das Lob oder den Preis Gottes davon unterscheiden möchte, daß dabei von der Beziehung zwischen Gott und den besonderen Anlässen unseres Bedürfnisses wie unserer Befriedigung abgesehen würde, so läßt sich diese Annahme nicht erproben. Denn die religiöse Anerkennung Gottes findet nicht statt außer in der Anwendung auf die Stellung des Betenden zu Gott. Mag also auch nur der weiteste Umfang der Heilsgüter in dem Lobe und Preise Gottes berührt werden, so stellt sich dasselbe dadurch doch als Dankgebet dar.

Was aber das Bittgebet angeht, so ist dessen Umfang durch die vorauszusetzende Gewißheit der Versöhnung enger begrenzt, als es in der alttestamentlichen Religion auftritt. Wenn man in der christlichen Gemeinde und in einem auf deren Förderung gerichteten Beruf sich gehemmt findet durch Vorurtheil, Mißtrauen und Verläumdung, so ist es nicht angezeigt, gemäß dem überwiegenden Vorbilde der Psalmisten zu Gott zu rufen, daß er uns Recht verschaffe und die Gegner vernichte, damit wir ihm dann danken könnten. Näher angesehen ist auch das Gebet des Herrn nichts weniger als das Muster einseitigen Bittgebetes. Denn indem die Anrede des Vaters über alle einzelnen Sätze übergreift, so sind alle darin enthaltenen Bitten dem Danke untergeordnet, der den Inhalt der Anrede bildet. Ferner ist der ausgesprochene Wunsch der Heiligung des Namens des Vaters nur der Ausdruck der sichern Erwartung, daß der Vater überall Dank erfährt. Endlich ist die Bitte um das Brot des Bedarfes vielmehr Ausdruck des Dankes an Gott, wenn einerseits vorausgesetzt ist, daß Gott die Bedürfnisse des Lebens vor der Bitte um dieselben zu gewähren bereit ist (Mt. 6, 8), andererseits, daß man den Lebensbedarf durch die eigene Arbeit erwirbt. Aber eben als Muster dafür, was im Namen Jesu, d. h. unter der Rücksicht auf die in ihm gegenwärtige Offenbarung Gottes erbeten werden soll, dient es dazu, die Verheißungen von Erhörung der Gebete

einzuschränken, welche Jesus bei Mt. 7, 7—11 ausspricht. Dieselben haben sich nicht auf alle möglichen Güter, um welche die Heiden sich Sorge machen (6, 31—34), sondern auf das Heilsgut in allen seinen möglichen Beziehungen auf die Seligkeit zu richten. Darauf bezieht sich das Wort, daß Gott uns erhört, wenn wir seinem Willen gemäß bitten, so daß wir die Erfüllung des Gebetes unmittelbar erleben (1 Joh. 5, 14. 15). Denn daß nicht jedes Bittgebet berechtigt ist, bewährt Jesus durch sein eigenes Beispiel (Mc. 14, 36). Wenn also die Gefahr besteht, daß man auch Güter erbittet, welche dem Willen Gottes gemäß uns nicht zu Theil werden, so ist die abschließende Beruhigung bei dem entgegengesetzten Willen Gottes die Erscheinung des Dankes, von welchem jede Bitte geleitet und nach Umständen eingeschränkt werden soll. Unter dieser Bedingung ist das Gebet die Erscheinung der Demuth und der Geduld, und das Mittel dazu, daß man sich in diesen Tugenden befestige. Gilt nun aber dieser Zusammenhang für jedes ausgesprochene Gebet des Einzelnen wie der Gemeinde, so wird derselbe durch die Anweisung des Paulus, daß man unaufhörlich beten soll, eigenthümlich bestätigt. Denn hierin ist die Rückbildung des Gebetes in die wortlose Stimmung der Demuth und Geduld bezeichnet, welche, indem sie das gesammte thätige Leben begleitet, dem Gebet als der regelmäßigen Form der Gottesverehrung gleich gilt. Unter dieser Bedingung gereicht alles Thun des Gläubigen, namentlich sofern es den Grundsatz der Geduld und Bescheidenheit gegen die Gemeindegenossen bewährt, zur Ehre Gottes (1 Kor. 10, 31; Phil. 1, 11).

67. Auf die Elemente der von Luther festgestellten christlichen Freiheit (§ 25) vertheilen sich diese aus der Versöhnung mit Gott entspringenden Functionen so, daß der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes und die Geduld der königlichen Würde, die Demuth und das Gebet der priesterlichen Würde der Christen entsprechen. Die weltbeherrschende Stellung aber nimmt man in dem hier geltenden religiösen Sinne ein, weil man in der Gottesnähe und in der eigenthümlichen Angehörigkeit zu Gott steht, welche die Selbständigkeit gegen alle Elemente der Welt sichert, weil sie bestimmt wird durch die Aneignung des Zweckes des Gottesreiches, welcher als der Zweck der Welt und zugleich als

der eigenste Zweck Gottes selbst erkannt ist. Diese Functionen sind die eigentliche Bethätigung der in der christlichen Religion vollzogenen Versöhnung und der Gotteskindschaft; sie stellen, wo sie auftreten, die persönliche Verwirklichung des Christenthums als Religion dar; sie bürgen dafür, daß dasselbe nicht blos eine Sittenlehre ist. Aber zugleich bilden sie den Maßstab, nach welchem festgestellt werden soll, daß andere religiöse Functionen, oder was man in diesem Sinne ausübt, entweder nur den untergeordneten Werth von Hülfsleistungen oder gar keinen Werth haben. In dieser Hinsicht ist es von praktischer Wichtigkeit, daß die Augsburgische Confession nicht blos bezeugt, daß der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes und das Gebet die Erscheinung des Bewußtseins der Versöhnung ist, sondern auch, daß diese Functionen zusammen mit der Demuth und der berufmäßigen sittlichen Handlungsweise die Erscheinungen der christlichen Vollkommenheit sind[1]). Der Titel der christlichen Vollkommenheit kommt hier in einem Sinne zur Anwendung, welcher im Neuen Testament direct nicht vorgesehen ist. Innerhalb desselben liegen vielmehr zwei andere Beziehungen der Vorstellung vor. Einmal stellt Christus für alle seine Anhänger die Aufgabe der Vollkommenheit in die Erfüllung des Gebotes der Feindesliebe (Mt. 5, 48); andererseits bezeichnet Paulus eine besondere Entwickelungsstufe des sittlichen Charakters innerhalb der Christenheit als die Stufe der Vollkommenen, zu denen er selbst sich rechnet (1 Kor. 2, 6; Phil. 3, 15; vgl. Hebr. 5, 14; Jak. 3, 2).

An diese Unterscheidung hat der katholische Sprachgebrauch angeknüpft; aber so, daß ein ganz verschiedener Inhalt untergeschoben worden ist. Das Mönchthum nämlich will die religiöse

---

1) C. A. XX. 24. Iam qui scit, se per Christum habere propitium patrem, is vere novit deum, scit, se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine deo sicut gentes. XXVII. 49. Obscurantur praecepta dei et verus cultus dei, cum audiunt homines solos monachos esse in statu perfectionis, quia perfectio christiana est 1) serio timore deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, 2) petere a deo et 3) certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem; interim 4) foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei, non est in caelibatu aut mendicitate aut veste sordida. Cf. XVI. Apol. C. A. III. 232. VIII. 61. XIII. 37. 45.

und sittliche Vollkommenheit im Vergleich mit der unvollkommenen weltförmigen Art des Christenthums verwirklichen, indem es seine Anhänger dem bürgerlichen Beruf und der Familie entfremdet, und zugleich die persönliche Selbständigkeit durch die Ausschließung des Privateigenthums und die Beschränkung der persönlichen Ehre durch die Vorgesetzten beeinträchtigt. Wurde nun dadurch auf das sittliche Leben in den bürgerlichen Berufen der Schein der Unreinheit geworfen, so schloß sich als eine Art von Ausgleichung die Auskunft an, daß die Religion der Laien durch die möglichste Ausübung ceremonialgesetzlicher Askese sich der mönchischen Vollkommenheit wenigstens anzunähern habe[1]). Das ist die Tendenz der vom heiligen Franciscus angeregten Reform des kirchlichen Lebens. Indem nun die Reformatoren der vorgeblichen mönchischen Vollkommenheit die Behauptung entgegensetzten, daß der Vorsehungsglaube, die Demuth und Geduld und die treue Thätigkeit in jedem Berufe die christliche Vollkommenheit darstellen[2]), so meinen sie dieselbe nicht mehr als eine Stufe über einer unvermeidlichen und deshalb zulässigen christlichen Unvollkommenheit, sondern als eine Zumuthung, welche an alle Christen ergeht. Sie gehen also von der Linie des Sprachgebrauches der Apostel auf die Linie zurück,

1) C. A. XXVI. 8—11. Christianismus totus putabatur esse observatio certarum feriarum, rituum, ieiuniorum, vestitus. Hae observationes erant in possessione honestissimi tituli, quod essent vita spiritualis et vita perfecta. Interim mandata dei iuxta vocationem nullam laudem habebant, quod paterfamilias educabat sobolem, quod mater pariebat, quod princeps regebat rempublicam; haec putabantur esse opera mundana et imperfecta et longe deteriora illis splendidis observationibus. Et hic error valde cruciabat pias conscientias, quae dolebant se teneri imperfecto vitae genere, mirabantur monachos et similes, et falso putabant illorum observationes deo gratiores esse.

2) De votis monasticis Lutheri iudicium (1522). Opera lat. ad reform. hist. pertinentia Tom. VI. p. 254: Perfectionis status est, esse animosa fide contemtorem mortis, vitae, gloriae et totius mundi et fervente caritate omnium servum. P. 261: Haec est vera via salutis subdi deo, in fide ei cedere et silere, ponere tumultum praesumtionis operum, quibus quaerunt impii eum invenire, et sese ductilem praebere, ut ipse in nobis operetur, non nos operemur. P. 344: Melior et perfectior est obedientia filii, coniugis, servi, captivi, quam monachi obedientia. . . . Igitur si ab imperfecto ad perfectum eundum est, ab obedientia monastica ad obedientiam parentum, dominorum, mariti, tyrannorum, adversariorum et omnium eundum est.

welche die von Jesus aufgestellte Forderung der Vollkommenheit innehält. Denn die Vollkommenheit, welche Jesus meint, ist die, welche das christliche Leben im Allgemeinen von der Unvollkommenheit in den anderen Religionen unterscheidet. Das ist nun auch der Sinn des reformatorischen Gesichtspunktes; durch ihn soll jede Möglichkeit einer doppelten Art von Christenthum ausgeschlossen werden. Nun stellen freilich die Reformatoren einen Umfang von religiösen und sittlichen Functionen unter den Titel der Vollkommenheit, welche Jesus als solche nicht gedacht hat. Aber sie bezeichnen doch gerade den Inhalt, welcher wirklich die eigenthümliche Art des christlichen Lebens ausmacht, nämlich die Haltung, welche aus der Versöhnung durch Christus möglich ist. Sie haben aber auch das volle Recht, in dieser Hinsicht über den Sprachgebrauch des Neuen Testamentes hinauszugehen, weil die geschichtliche Lage, in welcher die Reformatoren die richtigen Folgerungen aus dem Evangelium geltend zu machen hatten, in den ursprünglichen Zuständen der Kirche nicht vorkam, also weder von Jesus noch von den Aposteln vorgesehen werden konnte.

Die katholische Ansicht von der christlichen Vollkommenheit ist zwar einerseits dadurch bedingt, daß die asketischen Motive des späteren Hellenismus in der katholischen Form des Christenthums aufgenommen worden waren (§ 65); indessen hat die mönchische und überhaupt die statutarisch gesetzliche Ausprägung des Katholicismus in formeller Hinsicht noch eine andere Wurzel, durch deren Nachweisung der vorliegende Gegensatz von dem Schein der Zufälligkeit befreit wird. Ich habe (S. 169) gezeigt, daß der Titel der christlichen Freiheit, mit welchem die Vollkommenheit im evangelischen Sinne und der Stand der Gotteskindschaft zusammenfallen, sein katholisches Gegenbild in dem timor filialis findet, wie Thomas diesen Begriff entwickelt. Die Gottesfurcht, welche der katholischen Auffassung der Gotteskindschaft entspricht, wird in die stetige Beachtung der Schuld gesetzt, welche man durch Verletzung des Gehorsams gegen Gott begehen würde. Ist nun die dem Christenstande entsprechende Stimmung gegen Gott die stete Angst, die Gebote Gottes zu verfehlen, welche in statutarischer Vielheit dem Subjecte gegenüberstehen, und schon darum das Gedächtniß trüben und die Aufmerksamkeit verwirren, so liegt darin der Antrieb, sich aus dem weltlichen Leben in das Mönchthum zurückzuziehen, und die Lebensbeziehungen abzu-

schneiden, welche die dringendste Gefahr der Uebertretung göttlicher Gebote mit sich führen. Weil also das Mönchthum die geschichtliche Gesammterscheinung dieser katholischen Furcht vor Gott ist, so ist die von der Reformation aufgestellte Regel der demüthigen und vertrauensvollen Ehrfurcht vor Gott der richtige Gegensatz zu der vorgeblichen mönchischen Vollkommenheit. Dazu gehört aber auch die Gewißheit, daß jeder, der in seinem sittlichen Berufe dem Gesetze gemäß handelt, nicht der statutarischen Vielheit der göttlichen Gebote gegenübersteht, sondern das innere Gesetz der Freiheit befolgt, also von der Angst befreit ist, in jedem Augenblicke das Ziel zu verfehlen, weil schon seine Erkenntniß des göttlichen Willens unsicher ist. Indem ich diesen Punkt einer genaueren Erörterung vorbehalte, füge ich hinzu, daß die thomistische Deutung des timor filialis außer aller Analogie zu der biblischen Vorstellung von der Furcht Gottes steht. Denn schon die „Furcht Gottes", welche im Alten Testament als die Zucht zur Weisheit erfahren wird, ist etwas ganz Anderes als die Angst davor, daß man in jedem Augenblicke ein Gebot Gottes auch wider Willen verletzen könne. Denn die Frommen, welche in der Furcht Gottes zu handeln und den Wegen Gottes zu folgen bestrebt sind, kennen die ihnen obliegenden Pflichten gemäß ihrer Gesinnung und nicht gemäß einem statutarischen Gesetze. Auch die seltenen Berufungen auf die Furcht Gottes, welche im Neuen Testament vorkommen und welche oben auf die Demuth gedeutet worden sind (S. 601), richten sich nach der Erhabenheit, also nach der im Voraus unerforschlichen Seite der Wege oder Absichten Gottes, nicht aber nach der Rücksicht, daß man stets in der Gefahr ist, sich gegen Gott zu vergehen. Demgemäß ist die Ehrfurcht gegen Gott als der der Demuth gleichgeltende Ausdruck angezeigt, das Gefühl des qualitativen Abstandes zwischen dem Menschen und Gott, welches allerdings das natürliche Selbstgefühl einschränkt, aber nicht so, daß die Einprägung der göttlichen Auctorität in erster Linie den Gedanken an die Schuld erweckte, welche man durch Verletzung Gottes herbeiführen würde. Die Deutung der Kindesfurcht durch Thomas ist eine bezeichnende Probe von dem sehr häufigen theologischen Verfahren, daß ein dem Wortlaut nach möglicher Sinn ohne Rücksicht darauf geltend gemacht wird, ob er zu den umgebenden Beziehungen wirklich paßt. Zu der von den Aposteln vertretenen Religion der Ver-

söhnung und dem daraus entspringenden Zutrauen zu Gott stimmt jedoch diese lauernde Angst vor der Verletzung der väterlichen Auctorität schlechterdings nicht. Um so besser paßt freilich diese „kindliche Angst" dazu, daß das Christenthum in erster und letzter Beziehung als statutarisches Gesetz gilt. Deshalb kehrt diese Kindesfurcht wieder, wo man im Protestantismus den Standpunkt des Gesetzes der Freiheit mit der vorherrschenden Anerkennung statutarischen Gesetzes vertauscht.

Die Vollkommenheit jedoch, welche in der evangelischen Auffassung des Christenthums als Aufgabe gestellt ist, ist ein Gedanke, der nicht blos zufällig durch seine Mißdeutung auf das Mönchthum hervorgerufen ist, sondern der für die Vollständigkeit des Christenthums nothwendig ist. Er muß aufrecht erhalten werden ungeachtet der vielen Unvollkommenheiten, die wir in unseren religiösen Functionen wie unseren sittlichen Leistungen wahrnehmen. Die Bestimmung der Menschen zur Vollkommenheit im Christenthum ist auch an der Aufforderung zur Freude im Wechsel aller Lebenszustände zu erkennen, welche die Anleitung zur christlichen Religion in den neutestamentlichen Briefen begleitet (II. S. 344. 350). Denn die Freude ist das Gefühl der Vollkommenheit. Diese Eigenschaft aber hat im vorliegenden Falle eben nicht quantitative, sondern qualitative Bedeutung; sie ist das Merkmal davon, daß der Mensch im Christenthum dazu bestimmt und befähigt wird, in seiner geistigen Art Ein Ganzes zu sein (S. 473). Mit dem qualitativen Sinne der christlichen Vollkommenheit steht es nun in keinem Widerspruch, daß man sich der quantitativen Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit auch der Functionen bewußt bleibt, in denen man die christliche Religion ausübt. Die Erscheinungen von Sprödigkeit des Vorsehungsglaubens, von Verzögerung der Ergebung in Gottes Fügungen, von momentaner Ungeduld im Leiden, kurz die Erscheinungen von Glaubensschwäche, von Mangel an Freudigkeit im religiösen Leben sind bekannt. Sie können auch nicht schon vollständig daraus erklärt werden, daß auch die christliche Vollkommenheit im Werden begriffen ist; sie drücken vielmehr oft genug ein unerwartetes Widerstreben der Natürlichkeit des Christen gegen seine religiöse Absicht aus; sie sind jedoch in dieser Hinsicht nicht nothwendig Erscheinungen des sündigen Egoismus, sondern Erscheinungen von Versuchung. Aber die Gegenwirkungen, welche solchen Spuren religiöser Unsicherheit entgegengesetzt

werden, sind eben der Beweis der christlichen Vollkommenheit in ihrer Art. Denn jedes organische Wesen, welches in seiner Art ein Ganzes bildet, kann ein gewisses Maß von Mängeln ertragen, ohne in seiner Art vernichtet zu werden. Das geistige Leben aber ist in dem Sinne ein Ganzes, wie die auf den Endzweck des Guten gerichtete Freiheit in jedem Augenblick bereit ist, die geistigen Antriebe zu hemmen, zu ordnen oder zu überwinden, welche aus der Relation des Geistes zu der eigenen individuellen Natur und zu der umgebenden Welt hervorgehen. Sofern also daher auch Hemmungen und Störungen in den eigentlichen Functionen des religiösen Lebens sich ergeben, so ist schon die Wahrnehmung dieser Hindernisse als solcher, wenn sie mit dem Entschlusse der Ueberwindung verbunden ist, ein Zeugniß der Unvollkommenheit nur in quantitativer Hinsicht, aber in qualitativer Beziehung selbst eine Erscheinung der religiösen Vollkommenheit. Der Glaube, welcher in die Bitte ausbricht: Herr hilf meinem Unglauben, ist in seiner Art vollkommen.

Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes, welcher durch die Demuth die Fühlung mit Gott, durch die Geduld die richtige Fühlung mit der Welt behält, und welcher durch das Gebet sich kundgiebt und befestigt, ist im Allgemeinen der Inhalt des aus der Versöhnung mit Gott durch Christus entspringenden religiösen Lebens. Denn wie die Verflechtung der deutlichen Erkenntnißreihen mit den Gefühlszuständen in dem menschlichen Geiste beschaffen ist, bedingen sich die bewußten und absichtlichen Acte der Ergebung in Gottes Willen und die Stimmung des stetigen Selbstgefühls auf Demuth und Geduld gegenseitig. So wie diese Erscheinungen in normaler Weise mit der sittengesetzlichen Gesinnung und dem berufmäßigen guten Handeln verbunden sein werden, sind sie für den Menschen selbst, der sie übt, die genügenden Zeugnisse seines Heilsstandes. Es giebt keine andere Art, sich von seiner Versöhnung mit Gott durch Christus zu überführen, als daß man die Versöhnung erlebt in dem activen Vertrauen auf Gottes Vorsehung, in der geduldigen Ergebung in die von Gott verhängten Leiden als die Mittel der Erprobung und Läuterung, in dem demüthigen Lauschen auf den Zusammenhang seiner Fügung unseres Schicksals, in dem Muthe der Unabhängigkeit von den menschlichen Vorurtheilen, gerade auch sofern sie die Religion regeln sollen, endlich in dem täglichen Gebete um die Sündenvergebung unter der Bedingung, daß man durch die Uebung der

Persöhnlichkeit seine Stellung in der Gemeinde Gottes bewährt (II. S. 34). Nicht in dem Sinne sind diese Leistungen zu verstehen, daß man in ihnen gemäß der Kraft des eigenen Willensentschlusses sich mit Gott versöhnte, sondern so, daß sie, aus Christi Versöhnung der Sünder entsprungen, uns als Kinder Gottes erweisen, welche diese ihre Geltung vor Gott nur auf die in Christus offenbare Gnade Gottes zurückführen. So sind diese religiösen Functionen auch schon von Melanchthon in der Apologie der Augsburgischen Confession als die Proben der Versöhnung gekennzeichnet (S. 161). Man mag also in der kirchlichen Gemeinschaft aus der Rücksicht auf unvermeidliche Satzungen und in der Nachsicht gegen das Bedürfniß Anderer nach denselben sich noch so sehr anbequemen und fügen, so ist man in dem persönlichen Heiligthum dieser eigenthümlichsten Gotteserkenntniß, Weltanschauung und Selbstbeurtheilung, welche mehr in Gefühlsstimmungen als in Verstandesreflexionen verläuft, gegen die Menschen schlechthin selbständig, oder man ist überhaupt noch nicht zum Genuß der Versöhnung durchgedrungen. Man wird aber in dieser Hinsicht weder nachhelfen noch sich aufklären können, indem man die Methoden zur Erreichung der Heilsgewißheit anwendet, welche S. 146 beurtheilt worden sind. Dieselben kommen darauf hinaus, daß man die individuelle Heilsgewißheit aus dem allgemeinen Glaubensartikel von der Sündenvergebung durch das Verdienst Christi mittels eines Schlusses ableiten soll, anstatt dieselbe an den directen subjectiven Wirkungen der Versöhnung zu orientiren. Daß man auf jene Methode des logischen Schlusses gerieth, wobei der terminus medius entweder als gegeben angenommen, oder gemäß kategorischer Aufforderung zu starkem Glauben zu erzeugen war, findet freilich seine Entschuldigung daran, daß man nur das Erkennen und das Wollen als die Functionen des menschlichen Geistes kannte, und von dem Gefühl, so wie von dessen Verflechtung mit undeutlichen Vorstellungen, und dessen Bedeutung für die Erregung des Willens so gut wie nichts wußte. Aber wenn wir uns gegenwärtig dieser Beobachtungen nicht entschlagen können, die uns eine reichere Fülle des persönlichen Lebens verbürgen, als man im Reformationszeitalter sich bewußt wurde, so hat das Unternehmen Löhe's (S. 150), lediglich die dogmatischen Vorschriften zu erneuern, welche niemals in der Erfahrung erprobt worden sind, keinen Anspruch und keine

Aussicht auf Erfolg. Wenn es nämlich darauf ankommt, daß man sich der Heilsgewißheit bemächtigen müsse, so hat Gerhard diese Forderung des Protestantismus richtig damit verglichen, daß man auch wissen müsse, daß man ein Mensch und kein Gespenst sei [1]). Erreicht man nun diese Gewißheit darin, daß man als Mensch auf menschliche Weise thätig ist, so erfährt man in der christlichen Gemeinde die Gewißheit der Begnadigung dadurch, daß man das Vertrauen des Kindes zu Gott als dem liebenden Vater übt, und daß man mit Demuth und Geduld in seine anregenden wie seine einschränkenden Fügungen eingeht. Mag man auch in diesen Leistungen an sich selbst noch so viele Mängel wahrnehmen, so kommt bei der Bekämpfung derselben uns immer zu Gute, daß wir uns in dem durch Christus eröffneten Gebiete der Gnade Gottes bewegen. Aber so wenig man das Bewußtsein, Mensch zu sein, dadurch gewinnt, daß man nach einem Inbegriff von Merkmalen der Menschheit prüft, ob man allen denselben entspreche, oder sich anstrengt, dieselben an sich vollständig hervorzurufen, so wenig ist es praktisch, seine Heilsgewißheit auf dem Wege des regelrechten Schlusses aus der allgemeinen Wahrheit der Gnadenverheißung zu vollziehen, und zu dem Zwecke den besondern Eindruck eines starken Glaubens an diese Wahrheit in sich hervorzurufen. Auf diese Auskunft sind auf der Spur von Melanchthon und Calvin die Dogmatiker nur verfallen, weil ihnen die Functionen der christlichen Vollkommenheit und besonders deren Folgerichtigkeit zu der Thatsache der Sündenvergebung und der Vorsehung, welche in der Augsburgischen Confession und ihrer Apologie bezeugt ist, aus dem Sinn oder gar nicht in den Sinn gekommen waren. Um so bedeutsamer ist es, wie unwillkürlich Calvin, wo er die fiducia als Vollendung des Glaubens beschreibt, die speciellen Beziehungen des dogmatischen Glaubens zu den allgemeinen Beziehungen der göttlichen Vorsehung erweitert [2]). Wenn man aber ferner auf dem Boden des Pietismus, Methodismus, Baptismus die Heils-

1) Loc. theol. XVII. §87. Ed. Cotta tom. VII. p. 109. Vgl. Bd. I. S. 354.

2) Inst. III. 2, 16: In summa, vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus de eius benignitate omnia sibi pollicetur, nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus indubitatam salutis exspectationem praesumit .... Fidelis, inquam, non est, nisi qui suae salutis securitati innixus, diabolo et morti confidenter insultet, quomodo ex praeclaro illo Pauli epiphonemate (Rom. 8, 38) docemur.

gewißheit daran knüpft, daß Einer den Zeitpunkt und die regelrechten Umstände seiner Wiedergeburt nachweisen könne, so ist dieser Anspruch ebenso absurd, als wenn man sich nur dann mit Recht für einen Menschen halten dürfte, wenn man über die Thatsache und das Gesetz der eigenen Erzeugung Bescheid wüßte.

Im System des Katholicismus blieb das Recht und der Grund individueller Heilsgewißheit unentschieden (§ 23). Freilich liegt dieselbe in der Consequenz der auf die Gnade gegründeten Gedankenreihe des heiligen Bernhard. Sofern also dieses ursprüngliche Element des mittelaltrigen Katholicismus fortwirkt, wie in den oben genannten Zeitgenossen der Reformation und des tridentinischen Concils, wird man auch in der römischen Kirche an Geduld und Demuth und Ergebung in Gottes Willen sein individuelles Heil erleben. Soweit jedoch diese Leistungen unter dem Titel der Hoffnung nachgewiesen werden (S. 36), knüpft Thomas sie an die Uebung der Liebe gegen Gott und die Menschen als an die vorausgehende Bedingung. Demgemäß bürgt dessen Deutung des timor filialis dafür, daß vorherrschend die Ungewißheit über das eigene Heil von ihm empfohlen wird (S. 169). Wenn man jedoch gerade bei Vertretern der römischen Kirche einer Heilsgewißheit der stärksten Ausprägung begegnet, namentlich darin, daß zugleich allen anders Glaubenden das Heil abgesprochen wird, so hat es damit allerdings eine eigene Bewandtniß. Darin erscheint nämlich eine unerwartete Anerkennung des Gewichtes der Masse in dem Sinne, als ob die Quantität für die Qualität eintreten könnte. Im Namen der Massenkirche fühlt man sich des Heiles ganz sicher, denn die Massenkirche soll die Welt beherrschen, weil sie alles Heil in sich schließt; dadurch wird die Frage nach dem Rechte des Einzelnen auf Heilsgewißheit übertäubt. So wie bis vor wenigen Jahren jeder katholische Bischof für sich dem dogmatischen Irrthum ausgesetzt war, aber alle zusammen auf dem Concil unfehlbar sein sollten, so hat zwar jeder Katholik im timor filialis an seinem Heile Zweifel zu hegen, aber sie alle zusammen sind die ausschließlichen Besitzer des Heiles. Die Sprecher nun, welche diesen Anspruch geltend zu machen haben, treten auch immer mit einem Muthe von der Art auf, welcher aus Massenversammlungen seine Kraft schöpft. Diese Form unfehlbarer Ueberzeugung hat deshalb auch immer einen Duft an sich, dem man in guter Gesellschaft zu begegnen nicht gewohnt ist.

Es ist nicht zufällig, daß die Reformatoren ihren Begriff von der christlichen Vollkommenheit, diesen Ausdruck der im Gläubigen wirksamen Versöhnung mit Gott, im Gegensatz zum Mönchthum gebildet haben. Denn dasselbe hatte den pharisäischen Religionsfehler (II. S. 275) in dem Christenthum wieder eingebürgert. Die Reformation des 16. Jahrhunderts würde nicht den Vorrang vor allen vorhergegangenen Reformationen in der Kirche haben, wenn sie nicht auf diesem Punkte die Entscheidung gegen die höchste mögliche Verderbniß der christlichen Religion getroffen hätte. Zu bedauern ist jedoch, daß die Theologen der Reformation den nachgewiesenen Zusammenhang zwischen der christlichen Vollkommenheit und der Idee der Versöhnung nicht in deutlichem Lichte zu erhalten vermocht haben. In dem 4. Artikel der Augsburgischen Confession ist die Formel von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht von der Abzweckung auf die Functionen der christlichen Vollkommenheit begleitet; beiläufig wird diese Beziehung im 20. Art. angedeutet, und erst auf Anlaß des Mißbrauches im 27. Art. ausgeführt (S. 611). Abgesehen von der Apologie der Augsb. Conf. erhalten die Glaubensbekenntnisse beider Zweige der Reformation hievon nichts, und daß in der Dogmatik diese Aufgabe vernachlässigt worden, daß deshalb in ihr die Rechtfertigungslehre verkrüppelt ist, ist oben (I. S. 350) nachgewiesen. Die Praxis des Vorsehungsglaubens, der Demuth und der Geduld ist darum in der lutherischen Kirche nicht verschollen; durch die asketische Literatur und durch die zum kirchlichen Gebrauch geeigneten Lieder findet sie immerfort ihre berechtigte Nahrung. Allein die auf diesem Boden erwachsene Frömmigkeit steht vielfach in Spannung gegen die „kirchliche Theologie" der Träger des Lehramtes und gegen die Ansprüche derselben auf die Leitung der christlichen Erkenntniß in der Gemeinde. Dieses Mißverhältniß ist lediglich durch die „kirchliche Theologie" verschuldet, welche unter ihren Mitteln der dogmatischen Ueberlieferung keine Formel des Zusammenhanges zwischen der Rechtfertigung aus dem Glauben und den Functionen der christlichen Vollkommenheit besitzt. Dieser Umstand hat vor einem Jahrhundert zu der rationalistischen Zersetzung des evangelischen Christenthums mitgewirkt; die Repristinationstheologen dieses Jahrhunderts haben diese Entwickelung nicht durchaus rückgängig machen können, verfügen auch nicht über die Mittel, die Aufklärung zu überwinden.

Deshalb ist es beachtenswerth, daß der Gegensatz der christlichen Freiheit gegen die ceremonialgesetzliche Frömmigkeit, welchen Luther feststellt, einen weitern Spielraum hat, als in der Anwendung auf Beurtheilung des Mönchthums und dessen, was ihm im katholischen Christenthum gleichartig ist. Ceremonien sind an sich ebenso wenig widersinnig als gemeinsame Glaubenslehren; sie werden nur dann unbrauchbar und der Religion hinderlich, wenn die Bedeutung, in welcher sie ursprünglich hervorgebracht sind, unverständlich geworden ist. Dann wird auch die ceremoniale Sitte zu einem befremdenden Gesetze, welches auf dem Standpunkte des evangelischen Glaubens zwar factisch beobachtet werden kann, aber nur in der Nachgiebigkeit gegen die Kirchengenossen, welche noch nicht den blos relativen menschlichen Werth solcher Uebungen als Ordnungen der Kirche erkannt haben [1]). Luther hat dieses Zugeständniß zu einer Zeit gemacht, als er den Gedanken der Trennung von der Kirche des Ceremonialgesetzes noch nicht gefaßt hatte. Er ergänzt jedoch diese Anweisung durch die andere Behauptung, daß man in dem Verkehr mit den steifen Vertretern des Ceremonialwesens vielmehr Widerstand leisten und durch Uebertretung der kirchlichen Satzungen suchen soll, Jene zur Sünde zu reizen und ins Unrecht zu setzen [2]). Diese Regeln aber

1) Lutheri de libertate Christiana. Tom. IV. p. 247. Si quis scientiam (de iustitia fidei) haberet, facile se posset gerere citra periculum in infinitis illis mandatis et praeceptis papae, quae aliqui stulti pastores sic urgent, quasi ad iustitiam et salutem sint necessaria, appellantes ea praecepta ecclesiae, cum sint nihil minus. Christianus enim liber sic dicet: ego ieiunabo, orabo, hoc et hoc faciam, quod per homines mandatum est, non quod mihi illo sit opus ad iustitiam aut salutem, sed quod in hoc morem geram papae, aut proximo meo ad exemplum faciam et patiar omnia, sicut Christus mihi multo plura fecit et passus est, quorum ipse nullo prorsus egebat.

2) P. 251: Occurrunt pertinaces obdurati ceremoniistae, qui sicut aspides surdae nolunt audire veritatem libertatis, sed suas ceremonias tanquam iustificationes iactant, imperant et urgent sine fide (Rom. 14 23). His oportet resistere, contraria facere et fortiter scandalisare, ne opinione ista impia plurimos secum fallant. Das Wort scandalisare muß hier im ursprünglichen Sinne verstanden werden; denn es wäre nicht einzusehen, wie die Hervorrufung eines rechtschaffenen Aergers bei den bezeichneten Gegnern ihren Behauptungen die Kraft zur Täuschung Anderer entziehen sollte. Dies geschieht jedoch, wenn sie durch den offenen Widerstand sich zu offenbarem Unrecht versuchen lassen.

haben nicht blos für die Stellung, welche Luther damals einnahm, eine Bedeutung, sondern finden ihre Anwendung in jedem Falle, in welchem eine Collision zwischen dem religiösen Zwecke der Kirche und irgend einer ihrer rechtlichen Formen angezeigt ist. Im Verhältniß zu den Ceremonien, sagt Luther, ist die Glaubensgerechtigkeit immer in Gefahr; allein in dieser Gefahr muß sich der religiöse Glaube immer bewegen, so lange Rechtsordnungen zu seiner Aufrechterhaltung verwendet werden müssen[1]). Das ist eben die tragische Stellung der christlichen Religion innerhalb der kirchlichen Rechtsordnungen, daß der Zweck, zu welchem diese Mittel allein dienen sollen, durch dieselben ebenso leicht bedroht als gefördert wird! Ich finde nun nicht, daß die Einsicht in dieses Verhältniß bei denen vorhanden ist, welche seit einem Menschenalter als Inhaber der „kirchlichen Theologie", als Vertreter der kirchlichen Rechtsordnungen, namentlich des kirchlichen Bekenntnisses, und ganz neuerdings auch als Beschützer des „kirchlichen Rechtsgebietes" gegen die in Deutschland seit der Reformation berechtigte Competenz der Landesherren in der Verfassung der Kirche auftreten. Der Grund für jenen Mangel an Einsicht liegt aber theils darin, daß die Dogmatik, nach welcher diese „kirchlichen Theologen" das Bekenntniß der Kirche, namentlich die Augsburgische Confession verstehen, die Verbindung zwischen der Lehre von der Rechtfertigung und der Aufgabe der christlichen Freiheit und Vollkommenheit verloren hat, theils darin, daß der Pietismus dieses Jahrhunderts, aus welchem die confessionelle Kirchlichkeit abstammt, von Anfang an durch ein ceremonialgesetzliches Interesse an der unvollständigen Dogmatik des 17. Jahrhunderts geleitet worden ist. Nicht nur haben in der „Erweckung" die ästhetischen und moralischen Motive des Widerstrebens gegen den Rationalismus das Uebergewicht über das intellectuelle Interesse, sondern man übt in dieser geistigen Strö-

1) P. 253: In summa, sicut paupertas in divitiis, fidelitas in negotiis, humilitas in honoribus, abstinentia in conviviis, castitas in deliciis, ita iustitia fidei in ceremoniis periclitatur. Numquid ait Salomon, ignem quis in sinu gestare potest, ut non comburantur vestimenta eius? Et tamen ut in divitiis, in negotiis, in honoribus, in deliciis, in epulis, ita in ceremoniis id est in periculis versari oportet. Vgl. Luther's Lied: „Nun freut euch liebe Christen gmein" den Schluß: „Und hüt dich vor der Menschen Satz, dabei verdirbt der edle Schatz, das laß ich dir zur Letze."

mung ein sacrificium intellectus gerade als Probe des ernst gemeinten Gehorsams gegen Christus. In diesem asketischen Antrieb achtet man das Bekenntniß gewisser Dogmen, so wie diese in ihrer unverständlich gewordenen Sprödigkeit überliefert sind und weder eine gegenseitige Zweckmäßigkeit verrathen, noch einen vollständigen praktischen Entwurf der christlichen Religion darstellen, als die Bedingung und als hauptsächliche Bürgschaft der christlichen Vollkommenheit. Zugleich lassen sich aus diesem Kreise die abschätzigsten Urtheile über die Religiosität vernehmen, in welcher nach dem Zeugnisse der Augsburgischen Confession die christliche Vollkommenheit besteht, und welche ihre fortwährende Nahrung aus den kirchlich gewordenen Liedern zieht, in denen sich die gesundeste Ueberlieferung des evangelischen Christenthums zu erkennen giebt. Man giebt sich in pietistischen Kreisen den Anschein, den Vorsehungsglauben für etwas Untergeordnetes zu halten [1]), weil auch der Rationalismus darauf lautete, und demselben doch nicht zugegeben werden soll, daß er ein gesundes Element des Christenthums an sich hat. Begreiflicher Weise bewegt sich der Vorsehungsglaube bei der Masse der evangelischen Christen außer allem deutlichen Zusammenhang mit der Dogmatik; denn die Theologie hat sich in diesem Jahrhundert nie darauf besonnen, daß derselbe schon gemäß der Augsburgischen Confession als die Probe der erlebten Versöhnung zu achten ist, und der kirchliche Unterricht, so weit ich es übersehen kann, wird nicht auf diese Erkenntniß hingelenkt. Was Wunder, daß in der evangelischen Christenheit gegenwärtig ebenso wie im Mittelalter eine doppelte Form der Religion besteht, das Laienchristenthum des undogmatischen Vorsehungsglaubens, und die vollkommene Frömmigkeit des Dogmenglaubens, welche, wenn man einen Kreis von Tertiariern und Tertiarierinnen hinzufügt, nur vom Klerus vertreten, oder wenigstens ihm zugemuthet wird. Dieser Zustand ist unerträglich, weil er allen Principien des evangelischen Christenthums zuwiderläuft. Die Theilnahme der Laien an der Kirche erlahmt immer mehr, weil ihr Christenthum in ihrer Privatüberzeugung sicherer gestellt ist, als durch die dogmatische Predigt,

---

1) Ein Freund stellt mir die Notiz zur Verfügung, daß Hengstenberg zu ihm von dem Befiehl-du-deine-Wege-Christenthum eines Dritten mit Verachtung gesprochen hat.

welche nichts zur Verständigung darüber beiträgt, was zur evangelischen Vollkommenheit gehört. Die dogmatisch vollkommenen Christen aber werden immer ungeeigneter, in der evangelischen Kirche zu dominiren, weil sie theils durch die unausgesetzte kirchenpolitische Agitation zur Aufrechterhaltung ihrer Geltung der Verweltlichung anheimfallen, theils durch hierarchische Gelüste auf die Linie vorschreiten, welche der Jesuitismus einnimmt. Meint man denn auf dieser Seite wirklich, daß es möglich und daß es nothwendig sei, den Laien den Dogmatismus beizubringen, damit das, was von Hause aus nur die Lehrordnung für die Kirchendiener bildet, als das Bekenntniß aller Kirchenglieder wirksam werde? Man darf doch erwarten, daß mit der Zumuthung dogmatisch correcter Ueberzeugungen mindestens die Frauen verschont bleiben, welche ohne Klarheit dogmatischer Erkenntniß die christliche Vollkommenheit meistens in musterhafter Weise zu üben verstehen. Denn die Damen, welche sich auf Vollkommenheit im dogmatischen Glauben und im Aburtheilen über den Glauben Anderer geübt haben, sind dadurch für Gott schwerlich angenehmer als für die Menschen. Allerdings weiß ich, daß das Interesse an dem kirchlichen Particularismus, welches mit dem Anspruch an den echtesten und wahrsten Gottesdienst sich umgiebt, sich auf das Lebhafteste gegen diese Bemerkungen erhebt, um so lebhafter, da man dort nicht wird leugnen können, daß ich die Augsburgische Confession und die ursprünglichsten Gedanken Luther's für mich habe. Indessen gebe ich zu bedenken, daß die Kirche als Rechtsordnung zur Welt gehört; und die Particularkirchen, sofern sie Rechtsordnungen zum Merkmal haben, sind erst recht Welt. Das Interesse, welches sich ausschließlich oder vorherrschend hieran knüpft, ist ein weltliches und ein Motiv zur Verweltlichung. Allerdings ist man darauf angewiesen, innerhalb einer Particularkirche zu leben und zu wirken. Allein dafür gilt dieselbe Regel, welche Paulus über die Ehe als weltlichen Stand aufstellt (1 Kor. 7, 29): Wer seine Particularkirche hat, der habe sie, als hätte er sie nicht!

68. Daß zu den Merkmalen der christlichen Vollkommenheit in der Augsburgischen Confession das sittliche Handeln in dem bürgerlichen Beruf gerechnet wird, ist aus dem Gegensatze zum Mönchthum erklärlich; hingegen scheint diese Be-

stimmung außer Verhältniß zu dem Neuen Testamente zu stehen. Allerdings empfängt der bürgerliche Beruf eine eigenthümliche Sanction durch das Wort des Paulus, daß man um des Christenthums willen nicht suchen solle sich der Sklaverei zu entziehen, sondern in diesem wie in jedem Beruf, in welchem man durch die christliche Berufung getroffen ist (1 Kor. 7, 20. 24), bleiben möge. Allein unter den Merkmalen der Vollkommenheit scheint dieser Umstand keinen Platz zu finden, mag man die Aufgabe im Sinne Jesu oder in der besondern Auszeichnung durch die Apostel verstehen. Ueberdies tritt jener Aufstellung die in dem evangelischen Lehrbegriff immer eingeschärfte Behauptung in den Weg, daß man auch im Gnadenstande stets der Unvollkommenheit des sittlichen Handelns eingedenk sei, damit man sein Heil nicht auf die guten Werke gründe, die immer hinter dem Gesetze zurückbleiben, sondern nur auf den Glauben an Christus. Dieses Dogma muß zunächst mit den umgebenden Beziehungen näher betrachtet werden. Es ist schon darauf hingewiesen worden, wie schwierig sich die praktische Anwendung desselben gestaltet, wenn man es genau nimmt (S. 156. 460). Nämlich wegen der Unvollkommenheit der guten Werke soll man von ihnen absehen, um sein Heil auf den Glauben an Christus zu begründen; um aber im Glauben gewiß zu werden, soll man an den guten Werken, trotz ihrer Unvollkommenheit erkennen, daß man unter der Wirkung der Gnade steht. Dieses führt entweder zu einer endlosen Reihe von abwechselnden Urtheilen entgegengesetzten Inhaltes, oder es liegt in der Beurtheilung der Werke nach dem Maßstabe des Gesetzes ein Fehler vor. Obgleich nämlich das Bewußtsein der Unvollkommenheit, das wir an jedem Tage feststellen, dazu dienen mag, den Glauben an Christus als die Bedingung des Heiles einzuschärfen, so ist doch die stete Vergegenwärtigung der Unvollkommenheit in den guten Werken ein erhebliches Hinderniß für den Eifer um die Lösung der sittlichen Aufgabe des Christenthums. Es ist freilich kein berechtigter Vorwurf gegen die Reformatoren, daß sie die Menschen durch die Behauptung der Rechtfertigung aus dem Glauben gleichgiltig gegen die Aufgabe des sittlichen Handelns machen; allein aus der Behauptung der steten Unvollkommenheit dieser Leistung, oder der unumgänglichen Unerreichbarkeit ihres Zieles wird man leicht eine Folgerung jener Art ziehen können. Denn wenn man sich

in irgend einer Thätigkeit im Voraus unbedingt zur Unvollkommenheit verurtheilt weiß, so wird der Antrieb dazu gelähmt. Die Möglichkeit der Vollkommenheit muß in Aussicht gestellt sein, wenn man in irgend einem Zweige der Thätigkeit Fleiß verwenden soll.

Nun ist der Begriff von den guten Werken, die an dem statutarischen Gesetze ihr Maß finden, der Ausdruck einer Aufgabe, welche nicht erst unter der Voraussetzung der fortdauernden Sündhaftigkeit unvollziehbar ist, sondern welche an und für sich mit dem Merkmal der Vollkommenheit nicht zusammen gedacht werden kann. Die Vollkommenheit ist das Merkmal eines Ganzen (§ 67); hingegen die guten Werke werden in Beziehung auf das statutarische Gesetz eben nicht als ein Ganzes vorgestellt. Dieselben bilden nicht nur eine endlose Reihe in der Zeit, sondern werden zugleich in jedem Zeitmoment eine unbestimmbare Breite im Raum einzunehmen haben. Denn das Gesetz, wie es vorgestellt wird, nimmt den Willen in jedem Moment für alle möglichen Zwecke, die in den Umfang des Guten fallen, gleichzeitig in Anspruch. Um Eines guten Werkes willen muß man aber gleichzeitig alle übrigen Aufforderungen, gut zu handeln und gute Zwecke zu fördern, unberücksichtigt lassen, da man in Einem Zeitpunkt nur zu Einer Handlung fähig ist. Also nicht erst die Sünde, als böser Wille oder als Fahrlässigkeit, durchkreuzt die quantitativ vollkommene Erfüllung des Sittengesetzes, sondern dieselbe ist im Vergleiche mit der statutarischen Form des Gesetzes an sich unmöglich. Darum schließen die Aufgabe der guten Werke, wie sie keine Grenze in der Zeit und im Raume hat, und die Aufgabe der Vollkommenheit, nämlich ein Ganzes von sittlichem Handeln auszuführen, sich gegenseitig aus. Der unpraktische Rigorismus, in welchem beide Anforderungen zusammengefaßt werden, hat sich auch in der Geschichte gerächt. Denn jenes Dogma ist in der Theologie der Aufklärung zu der entgegengesetzten Behauptung umgeschlagen, daß Gott von jedem Menschen nur solche und so viele sittliche Leistungen verlange, als derselbe nach seinen Anlagen und Umständen fähig sei hervorzubringen (I. S. 393). Diese Schlaffheit in der Auffassung der sittlichen Aufgabe ist auch nicht durch eine plötzliche Verkehrung des Urtheils, also in dem Schema des Abfalls von der Wahrheit, an

die Stelle der orthodoxen Lehre getreten; vielmehr begegnet man diesem Grundsatz in der officiellen Praxis der Seelsorge schon in der Blüthezeit der Orthodoxie (I. S. 418). Zur Bestätigung dieser Beobachtung dient schon eine Erörterung von Calvin, daß mit der Kindschaft Gottes das Zutrauen verbunden sei, Gott werde die unvollständigen sittlichen Leistungen nicht nach der Strenge des Gesetzes, sondern nach den Umständen mit Nachsicht beurtheilen[1]). Wenn auch diese Regel für Gott dadurch compensirt wird, daß er dem so beurtheilten Gläubigen die vollkommene Gerechtigkeit Christi anrechnet, so wird dadurch die praktische Selbstbeurtheilung des Gläubigen nach dieser Regel nicht berührt. Wie aber, frage ich, unterscheidet sich dann dieser Grundsatz der Nachsicht Gottes mit dem unvollkommenen sittlichen Handeln des Gläubigen von der Auskunft, welche der Socinianismus und die Aufklärungstheologie ertheilen? Die Unmöglichkeit der quantitativen Vollkommenheit in den guten Werken, welche anerkannt wird, zieht sogleich überall die Einschränkung der Geltung des Sittengesetzes nach sich.

Noch aus einer andern Rücksicht ist der in der Orthodoxie gangbare Titel der guten Werke als Inbegriff der ethischen Seite des Christenthums unbrauchbar. Indem diese Stellung der Aufgabe die Vollkommenheit der sittlichen Leistung in jedem Sinne ausschließt, wird dadurch zugleich verneint, daß der Gläubige in sittlicher Beziehung jemals ein Ganzes in seiner Art wird. Nun aber ist die christliche Religion darauf bezogen, daß man durch die Versöhnung und durch die entsprechende geistige Beherrschung der

---

1) Inst. III. 19, 5: Qui legis iugo adstringuntur, servis sunt similes, quibus certa in singulos dies opera a dominis indicuntur. Hi enim nihil effectum putant, nisi exactus operum modus constiterit. Filii vero, qui liberalius et magis ingenue a patribus tractantur, eis non dubitant inchoata et dimidiata opera, aliquid etiam vitii habentia offerre, confisi suam obedientiam et animi promtitudinem illis acceptam fore, etiamsi minus exacte effecerint quod volebant. Tales nos esse oportet, qui certo confidamus, obsequia nostra indulgentissimo patri probatum iri, quantulacunque sunt et quamvis rudia et imperfecta. Neque haec fiducia nobis parum necessaria est, sine qua frustra omnia conabimur; siquidem nullo nostro opere se coli reputat deus, nisi quod in eius cultum vere a nobis fiat. Id autem quis possit inter illos terrores, ubi dubitatur, offendaturne deus an colatur opere nostro.

Welt den Werth eines Ganzen gewinne und zur Darstellung bringe. Es wäre demnach eine Incongruenz im Christenthum angezeigt, wenn die Bestimmtheit des Gläubigen in religiöser und in sittlicher Hinsicht nothwendig entgegengesetzten Bedingungen unterläge. Nun aber ist im Neuen Testament die Formel von den guten Werken niemals in dem Sinne gebraucht, als ob dadurch die nothwendige sittliche Praxis erschöpfend ausgedrückt werden sollte, sondern der Ausdruck tritt als Bezeichnung der regelmäßigen Erscheinungen der sittlichen Handlungsweise auf, welche in wichtigen Aeußerungen der apostolischen Briefe in der Formel des einheitlichen guten Lebenswerkes von jenen unterschieden wird (II. S. 292. 371). Andererseits ist die sittliche Vollkommenheit nicht blos als Forderung Jesu, sondern auch als eine von Paulus bezeugte Thatsache (S. 611) zu beachten. Indem deshalb im Methodismus[1]) die Vollkommenheit der Heiligung in Aussicht genommen wird, so wird dieser Begriff außer allem Verhältniß zu dem statutarischen Gesetze auf den vollkommenen Charakter der Liebe zu Gott bezogen, welcher die Sünde ausschließt, und welcher in seiner Art ein Ganzes darstellt, trotz der Schwachheiten und Uebertretungen, welche dabei vorkommen. Diese Darstellung ist freilich theils undeutlich, theils mit bedenklichen Umständen verknüpft. Denn sie bezeichnet eigentlich gar nicht den sittlichen, sondern nur den religiösen Charakter, und auch diesen nur in dem allgemeinsten Ausdruck. Wie aber in der vollkommenen Liebe zu Gott eine Vollkommenheit der Liebe zu den Menschen eingeschlossen ist, wird nicht gezeigt. Ferner soll der Satz dadurch sicher gestellt werden, daß es möglich sei, nicht zu sündigen, auch wenn man Anderen factisch Unrecht thäte. Auf die Casuistik aber, daß der Irrthum in dieser Hinsicht außer aller Beziehung zur Sünde stehe, kann man sich ebenso wenig einlassen, als auf die Bemerkung, daß nicht jede Uebertretung des Gesetzes Sünde sei. Hierin giebt sich nämlich das Bestreben kund, die methodistische Vollkommenheit doch wieder dem statutarischen Gesetze, dem sie zuerst entzogen worden ist, zu conformiren. Also der Maßstab der möglichen Vollkommenheit ist unklar. Denn die Vollkommenheit des sittlich-religiösen Charakters erfordert

---

1) Vgl. Jacoby, Handbuch des Methodismus (2. Aufl. 1855) S. 254 ff.

unter allen Umständen das sittliche Zartgefühl, welches die Selbstbeurtheilung nicht nach den groben Zügen des statutarisch gedachten Sittengesetzes richtet; hingegen leiten die methodistischen Aufstellungen dazu an, daß man sich den Ausdruck der eigenen Unsündlichkeit durch allerlei Einschränkungen des sittlichen Zartgefühls verschaffe.

Der Begriff der sittlichen Vollkommenheit im christlichen Leben darf um keinen Preis mit dem vergeblichen Haschen nach effectiver Unsündlichkeit des Handelns in allen Einzelheiten in Verbindung gesetzt werden. Vielmehr hat er den Sinn, daß die sittliche Leistung oder das Lebenswerk im Zusammenhange des Reiches Gottes bei aller quantitativen Beschränktheit unter der Qualität eines Ganzen in seiner Art begriffen werden soll. Denn das sind die von Paulus bezeichneten Bedingungen der Sache. Zugleich ist deutlich, daß deshalb Paulus das Lebenswerk als ein Ganzes versteht, weil er es durch den besondern Beruf begrenzt denkt. Denn durch die Vermittelung der Art bildet die Vielheit der auf einen gemeinsamen Zweck gerichteten und in ihm gesetzmäßig zusammenhängenden Erscheinungen ein Ganzes. Luther also hat, auch ohne die Selbstbeurtheilung des Paulus (II. S. 365) einer besondern Beachtung zu würdigen, einem richtigen Gedanken zum Ausdruck verholfen, indem er zuerst in der Schrift „an den Adel deutscher Nation" geltend machte, daß jeder Christ in seinem wie immer beschaffenen bürgerlichen Berufe die Qualität einer geistlichen Person ausübe; und daß die Thätigkeit im Berufe zur Vollkommenheit des Christen gerechnet wird, ist ein übereinstimmender Gedanke[1]). Trotz der Auctorität der Augsburgischen Confession ist nun auch diese Erkenntniß mehr in der Sitte des Protestantismus wirksam geblieben, als daß sie in der öffentlichen Lehre zu der ihr gebührenden Geltung gekommen wäre. Bei dem Uebergewicht der negativ asketischen Auffassung der Sittlichkeit, welche in der Epoche der Orthodoxie herrschte, konnte es vielmehr geschehen, daß Johann Arndt in dem „Wahren Christenthum" den bürgerlichen Beruf nur

1) Vgl. noch Apol. C. A. III. 71. VIII. 25. 48–50, ferner Calvin III. 10, 6: Satis est, si noverimus, vocationem domini esse in omni re bene agendi principium ac fundamentum, ad quam qui se non referet, nunquam rectam in officiis viam tenebit.

danach beurtheilt, daß der Christen Erbe und Güter nicht in dieser Welt sind, und daß sie deshalb das Zeitliche als Fremdlinge sich gebrauchen sollen. Natürlich, wenn man im Sinne des Mittelalters das Vorbild Christi als das Ideal der abstracten Selbstverleugnung auffaßt, so kann man nicht die Wahrheit finden, daß von Christus kein anderes specielles sittliches Muster zu entlehnen ist, als das der vollkommenen Berufstreue.

Indem ich an die Analyse des Begriffs des Berufs erinnere, welche (§ 48) zur Erklärung des religiösen Werthes Christi aufgestellt worden ist, wiederhole ich, daß jeder Einzelne sittlich handelt, indem er das allgemeine Gesetz in seinem besondern Beruf erfüllt oder in derjenigen Combination von Berufen, welche man in seiner Lebensführung zusammenzufassen im Stande ist. Damit ist jede sittliche Nothwendigkeit zum Guthandeln auf solche Zwecke hin ausgeschlossen, welche zu dem Berufe des Einzelnen nicht passen. Das nothwendige Guthandeln aber, welches hiedurch nicht direct bestimmt wird, wird unter der Bedingung als pflichtmäßig erkannt, daß es durch das Pflichturtheil in Analogie zum Berufe gestellt wird, nämlich daß man nach Erwägung aller Umstände berufen sei, die außerordentliche Liebespflicht zu üben. Allerdings bleibt auch bei der Erfüllung des Sittengesetzes in der Grenze des Berufes und in Analogie mit demselben die Reihe der nothwendigen guten Handlungen in der Zeit endlos; allein die hauptsächliche Bedingung der Unvollkommenheit der guten Werke, welche direct am allgemeinen Sittengesetz gemessen werden, ist dabei weggefallen. Die Bedingtheit des Guthandelns durch den Beruf macht die scheinbare Aufforderung ungiltig, daß man in jedem Zeitmoment nach allen möglichen Richtungen hin gut zu handeln habe. Weiter aber zeigt sich gerade hieran, daß durch die Bedeutung des sittlichen Berufes für das Guthandeln überhaupt die statutarische Vorstellung vom Sittengesetz verdrängt wird, an welcher die unerträgliche weil grenzenlose Zumuthung der guten Werke hängt. Die Autonomie des sittlichen Handelns (§ 53) kommt überhaupt zu Stande, wo man an dem sittlichen Berufe die nähere Norm findet, welche für Jeden das sittengesetzlich nothwendige Handeln specificirt. Man erkennt eben den besondern Beruf als das uns obliegende Feld des sittlichen Handelns dadurch, daß man ihn in der Unterordnung unter den allgemeinen Endzweck des Guten sich aneignet, oder als ein Glied im Reiche Gottes. Unter dieser Be-

dingung aber ist kein allgemeines statutarisches Sittengesetz denkbar, da dieses gegen die sittliche Bedeutung der besonderen Berufe gleichgiltig wäre. Vielmehr entwickelt man aus der Gesinnung, welche in dem Felde des besondern Berufes sich zum Handeln auf den höchsten gemeinsamen Endzweck bestimmt, die Grundsätze, nach welchen man einzelne Gruppen des sittlichen Handelns regelt, und bildet im Einklang mit ihnen die einzelnen Pflichturtheile, daß es in dem gegebenen Falle nothwendig sei, den Endzweck des Guten zu verwirklichen. Unter diesen Umständen und in dieser Form erzeugt der Einzelne das Sittengesetz aus seiner Freiheit oder lebt in dem Gesetze der Freiheit.

Unter diesen Bedingungen wird auch die sittliche Leistung des Einzelnen zu einem Ganzen. Die Verwirklichung des allgemein Guten in dem besondern begrenzten Gebiete des Berufes und so, daß alle außerordentlichen Handlungen in der Analogie zum Berufe als nothwendig beurtheilt werden, begründet es, daß die vielen guten Werke, in denen das Handeln erscheint, eine innerlich begrenzte Einheit, also ein Ganzes bilden. Allein das so gedachte Ganze ist auch jetzt nicht als eine solche Größe erkannt, welche auch äußerlich begrenzt wäre. Wenn auch die räumliche Unbegrenztheit der an dem allgemeinen statutarischen Gesetze gemessenen guten Werke beseitigt ist, so erscheint auch die zeitliche Reihe der im sittlichen Berufe nothwendigen Handlungen als endlos. Hier könnte nun eine selbstquälerische Selbstbeurtheilung ihren Hebel anlegen und die Betrachtung auf die Linie des Begriffs der guten Werke zurückwerfen, welcher man entgehen will. Folgt nicht der Eindruck der steten Unvollkommenheit auch unserer Berufsleistung daraus, daß jede Unterlassung einer in diesem Gebiete möglichen Handlung als Schuld anzurechnen ist? Wie kann man sich auch auf diesem Gebiete jemals genugthun, und wie darf man dem Eindruck nachgeben, daß man etwas Ganzes in seiner Art leiste? Dagegen aber setze ich die Erfahrung, daß wenn man sich aus manchen Unterlassungen möglicher Handlungen im Beruf ein Gewissen macht, nachträglich die Erkenntniß eintritt, daß die Erholung, welche man sich gegönnt hat, indirect unserer Berufsthätigkeit zu Gute gekommen ist. Ferner ist nicht die Unterlassung möglicher zweckgemäßer Handlungen eine Verschuldung, sondern die Unterlassung sittlich nothwendiger Handlungen. Ueberdies hängt der Begriff des Ganzen nicht so von der Quantität

ab, wie jene Einwendung voraussetzt. Allerdings muß auch das Ganze ein Quantum sein, in dem vorliegenden Falle, wie in allen Fällen. Aber die quantitative Ausdehnung ins Endlose ist keine Bedingung für das Ganze, sondern macht ein solches unmöglich. Und wer in der sittlichen Berufsleistung unermüdlicher ist als ein Anderer, macht nur möglicher Weise das Ganze größer, aber gefährdet auch möglicher Weise dessen Bestand; und die Besonnenheit wird die übermäßige Anstrengung der Kraft widerrathen. Endlich aber wird man durch diesen Umstand darauf aufmerksam, daß eine quantitativ beschränktere Berufsleistung dann gewiß den Werth eines Ganzen hat, wenn man zugleich mit ihrer Production den sittlichen Charakter als ein Ganzes erwirbt. Das hat schon der Apostel Paulus beobachtet, indem er die Uebung der sittlichen Gerechtigkeit auf den Zweck der Selbstheiligung bezieht (Röm. 6, 19. II. S. 287). Denn dieses bedeutet nichts Anderes als die Tugend- und Charakterbildung, welche man nicht durch eine asketisch-negative Bearbeitung der vorhandenen Untugenden erwirbt, bevor man sich zur positiven verbreitenden Handlungsweise entschließen könnte. Sondern nach dem Gesetze des Willens wirkt das Guthandeln in allen Zwecken der Gemeinschaft dahin zurück, daß zugleich die persönliche Tugend zu Stande kommt.

Das sittliche Handeln in dem Beruf ist also die Form, in welcher eine Totalität des Lebenswerkes als der Beitrag zu dem Reiche Gottes hervorgebracht und zugleich die Bestimmung der geistigen Persönlichkeit zu einem Ganzen in ihrer Art erreicht wird. Dadurch wird die Freiheit im Gesetze verwirklicht. Diese aber ist gleichartig mit den religiösen Functionen des Vorsehungsglaubens, der Geduld und Demuth, und des Gebetes, in denen man sich auf Grund der Versöhnung den Werth eines Ganzen im Vergleich mit der Welt sichert. Diese Reihen bedingen sich in der Art gegenseitig, daß keine ohne die andere in authentischer Weise vorkommen kann. Man kann nicht die Handlungsweise aus dem Gesetze der Freiheit üben, ohne in den religiösen Functionen seine Freiheit über der Welt zu erproben; und man kann nicht der Sündenvergebung sich versichern, ohne im Werk und in der Wahrheit Liebe zu üben (1 Joh. 3, 18. 19. II. S. 348). Wie dieses alles den Umfang der christlichen Freiheit ausfüllt, so ist es auch der Inhalt der christlichen Vollkommenheit. Wie man

in den religiösen Functionen aus der Versöhnung die bestimmungsmäßige Herrschaft über die Welt erreicht und darin, wie in dem Thun des Guten selig ist, so zielt auch die sittliche Charakterbildung auf das ewige Leben ab (Röm. 6, 22). Die persönliche Gewißheit der Unzerstörbarkeit des geistigen Daseins knüpft sich immer an diese Erfahrungen von dem Werthe des religiös-sittlichen Charakters. Endlich aber hat Paulus auch darin Recht, daß die schließliche Geltung einer Person im Gottesreich von der Güte und der geschlossenen Vollkommenheit des im sittlichen Berufe geleisteten Lebenswerkes abhängt (II. S. 367). Obgleich dieser Gedanke in der Vorstellung vom Lohn ausgedrückt ist, so ist er doch deutlich verschieden von dem Verdienen der Seligkeit durch gute Werke. So wie diese Combination nach dem Maße des Rechtes gebildet wird, ist sie eben unverständlich, da keine innere Wechselbeziehung der beiden Größen nachgewiesen werden kann. Hingegen in jener Aufstellung des Paulus wird nur dasjenige als Resultat gesetzt, was schon in der Erzeugung des guten Lebenswerkes selbst mit erzeugt wird (Gal. 6, 7. 8). Denn in dem Thun des Guten wird man selig und die sittliche Berufsleistung sichert dem Menschen seine Stellung im Gottesreiche, auch sofern dieses die Gemeinschaft der Seligkeit ist. Dieses aber steht in Abfolge zu der Versöhnung, mit deren Aneignung zugleich die Richtung des Willens auf den Endzweck des Gottesreiches eingeschlagen wird. Es ist also kein Widerspruch zwischen den Behauptungen, daß das ewige Leben in der Versöhnung durch Christus von Gott verliehen und in der Folgerichtigkeit dieser Gnade Gottes vollendet wird, und daß man die Vollendung des Heiles durch die Entwickelung des religiös-sittlichen Charakters und durch die in ihrer Art vollkommene Lebensleistung im Berufe erreicht. Denn man wird selig nicht blos in der Gemeinschaft mit Gott, sondern auch in der Gemeinschaft mit allen Seligen. Jene kann man nur Gott verdanken, diese erzeugt man durch seinen persönlichen Beitrag zu dem Gemeinwesen des Reiches Gottes. Hiedurch ist auch dem Irrthum vorgebeugt, als richte sich das Maß der Sündenvergebung bei Jedem nach dem Maße seiner Liebesthätigkeit (I. S. 645). Denn daß Einem viel vergeben worden ist, hat die Bedeutung, daß er aus größerer Entfernung zu Gott gebracht werden mußte, nicht aber, daß er in größere Nähe zu Gott gebracht werden soll, als ein Anderer.

In der Sündenvergebung werden Alle Gott nahe gebracht, Keiner aber näher als der Andere. Allein die Intensität der Liebe und des Gemeinsinnes in dem Lebenswerk, welche in der möglichen Vollkommenheit jedes Einzelnen vorgesehen ist, ist die Bedingung der Gemeinschaft mit allen denjenigen, welche den Lohn des ewigen Lebens gewinnen. Endlich, wenn Paulus von den Vollkommenen als solchen spricht, welche er persönlich von Anderen unterscheidet, so hat er dadurch nicht einen specifischen Klassenunterschied aufrichten wollen, sondern nur die Thatsache angedeutet, daß nach den Bedingungen des Werdens nicht alle Glieder der christlichen Gemeinde gleichzeitig die Stufe der religiösen und sittlichen Charakterbildung erreichen, zu welcher Alle berufen sind.

1) Die religiöse Herrschaft über die Welt, welche die directe Bestimmung der Versöhnung mit Gott durch Christus bildet, wird durch den Glauben an die liebevolle Vorsehung Gottes, durch die Tugenden der Demuth und der Geduld, endlich durch das Gebet ausgeübt, und durch dieses auch zu gemeinschaftlicher Erscheinung gebracht.
2) In der Ausübung des Vertrauens auf Gott in allen Lagen des Lebens, in der Erzeugung von Demuth und Geduld, auch so wie das Gebet diese inneren Thätigkeiten unterstützt, erlebt der Gläubige seine persönliche Gewißheit der Versöhnung.
3) Die Freiheit des Handelns in der Form des besondern sittlichen Berufs, welche aus dem allgemeinen Endzweck des Gottesreiches sich in der Erzeugung der Grundsätze und Pflichturtheile das Gesetz giebt, und die Aneignung der Versöhnung bestätigt, bildet mit jenen religiösen Functionen zusammen die Vollkommenheit, in welcher sich jeder Gläubige als Ganzes oder als Charakter darzustellen hat, der seine bleibende Stellung in dem Reiche Gottes einnimmt und das ewige Leben erlebt.

Register.

Abälard, 351. 445.
Adoption zu Kindern Gottes, 73. 92. 477. 502. 569.
Anselm, 4. 206. 250. 323. 535.
Apologie der Augsb. Conf., 6. 11. 23. 63. 94. 152. 161. 316. 323. 374. 466. 497. 567. 611.
Arminianer, 80. 227.
Arndt, Joh., 108. 154. 323. 551. 629.
Askese, 603.
Athanasius, 368.
Aufklärung, 179. 343. 461. 499. 507. 589. 626.
Augsburgische Confession, 6. 105. 152. 161. 297. 300. 304. 316. 323. 497. 545. 611.
Augustin, 4. 162. 271. 281. 298. 311. 316. 318. 325. 368. 413. 467. 532.
Auslegung von
Mt. 5, 38—42 . . . . 301.
Mt. 5, 44—48 . . . . 302.
Mt. 11, 28—30 . . 435. 597.
Mc. 8, 35—37 . . . . 431.
Lc. 7, 48 . . . . 507.
Joh. 1, 14 . . . . . . 382.
Joh. 4, 34 . . . . . . 424.
Röm. 5, 12—14 . . . 327.
Röm. 5, 15 . . . . . . 379.
Röm. 5, 19 . . . 328. 346.
1 Kor. 8, 6 . . . . . . 379.
Eph. 1, 3—6. 10. 30 . . 381.
Kol. 1, 14—20 . . . . 379.
Hebr. 1, 1—3 . . . . . 381.
Jak. 1, 14. 15 . . . . . 541.

Begnadigungsrecht, 60. 86. 253.
Bekehrung, 48. 148.
Bellarmin, 142. 146.
Bengel'sche Schule, 462.
Bernhard, 369. 392. 436. 459. 535. 561.
Beruf, 409. 420. 540. 556.
Berufsarbeit, 155. 595. 625.
Bescheidenheit, 602.
Beweis des Christenthums, 24.
Beweise für das Dasein Gottes, 17. 203.
Billigkeit, 229. 252.
Bogatzky, 155.
Brakel, Wilh., 108.
Brenz, 107.
Buddhismus, 18. 187. 364. 578.
Bußkampf, 153.
Bußsacrament, 152.

Calvin, 63. 71. 95. 97. 106. 109. 121. 138. 154. 247. 273. 394. 492. 618.
Cartesius, 207.
Ceremonien, 621.
Chemnitz, 142. 466.
Christenthum, 8. 187. 473.
Christi Aemter, 394.
— Charakter, 542.
— Ehe mit der Kirche, 107.
— Genugthuung, 64. 87. 251. 405. 418.
— Gerechtigkeit, 68.
— Gottheit, 367. 436. 520. 561.
— Leiden, 533.
— Opfer, 107. 446. 511.
— Präexistenz, 444.
— Priesterthum, 444. 515.
— Stände, 394.
— Verdienst, 64. 252. 406. 416. 449.
Christus, Haupt der Gemeinde, 416. 438. 442. 520.
— als Strafexempel, 524.
Communicatio idiomatum, 370. 392.
Contarini, 137.
Contemplation Christi, 369. 563.
Crell, Joh., 450.
Cultur, 578.

Demuth, 597.

Digitized by Google

Dogmatik, 14. 135.
Dumoulin, Peter, 173.
Duns Scotus, 57. 62. 204. 230. 252. 349.

Erbsünde, 4. 126. 163. 235. 244. 311. 326. 353. 452.
Erkennen, religiöses, 193. 201. 376.
Erlösung durch Christus, 13. 354. 525.
Ernesti, 403.
Erwählung der Gemeinde, 121, 285. 303.
Erziehung, 319. 531. 564.
Ethik, 14.
Evangelium, 7. 107. 153. 310. 513. 530.
Ewigkeit, 223. 282. 305. 443. 475.

Familie, 292.
Feuerbach, 196.
Flügel, 18.
Franciscus, der heilige, 553. 612.
Francke, A. H., 148. 154. 370. 393.
Frank, 225.
Freiheit, 56. 239. 276. 297. 318. 483.
Freiheit, christliche, 109. 170. 278. 425. 469. 501. 610. 621.
Fresenius, 84. 119.
Freude, 615.
Functionen, religiöse, 163. 316. 496. 566. 602. 616. 628. 632.

Gebet, 605.
Geduld, 419. 422. 434. 556. 592.
Gefühl, 148. 157. 305. 606. 617.
Gellert, 177.
Gerechtigkeit Gottes, 236. 251. 302. 445.
Gerechtigkeit, sittliche, 67.
Gerhard, Joh., 175. 618.
Gerhardt, Paul, 176. 536.
Glaube, 96. 133. 165. 202. 491. 546. 558.
Gnade Gottes, 85. 252. 456. 500.
Gnadenwahl, 115.
Gottesidee, christliche, 84. 103. 201. 215. 228. 236. 247. 259. 471.
Gotteskindschaft, 557.

Häring, Theod., 521.
Hanne, 548.
Harleß, 181.
Heermann, Joh., 536.
Heidelberger Katechismus, 99. 156.
Heilige Geist, 22. 260. 444. 501. 569.
Heiligkeit, 260.
Heiligung, 467. 539. 632.

Heilsgewißheit, 137. 141. 558. 617. 619.
Hoffnung, 36. 141.
Hofmann, 181. 542.
Huber, Samuel, 119.

Jakobus, 475. 479.
Ideal, 159. 314. 390.
Islam, 364. 391.
Justificatio (kathol.), 567.
Justin der Märtyrer, 249.
Justitia civilis, 296.
Justitia originalis s. Urstand.

Kant, 11. 19. 208. 463. 484. 499.
Katechismen Luther's, 6. 11. 21. 94. 106. 162. 201. 227. 356. 370. 385. 393. 466. 521.
Katholicismus, 11. 35. 78. 99. 271. 456. 483. 518. 561. 619.
Kenosis des Logos, 385.
Kindertaufe, 311. 322.
Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen, 105. 124. 274. 437. 512. 529. 545. 557.
Kirche, Gemeinschaft des Gottesdienstes, 270.
Kirchlichkeit, 275. 624.
Knecht Gottes, 533.
Kreibig, 5. 249.

Lasco, Joh. von, 355.
Leben, ewiges, 72. 94. 235. 365. 465. 477. 492. 633.
Liebe, 263. 560. 569.
Liebe als Wesen Gottes, 260. 262. 303. 360. 427. 481. 514.
Liebe, Gesetz der, s. Sittengesetz.
Liebe zu Christus, 560.
Lodensteyn, 154.
Löhe, 150. 617.
Lotze, 20, 190. 222. 291.
Luthardt, 23. 387.
Luther, 6. 11. 95. 152. 161. 201. 248. 251. 272. 311. 316. 369. 375. 395. 465. 469. 476. 492. 513. 535. 621. 629.

Marheineke, 388.
Martensen, 181.
Materialismus, 199. 227. 568.
Meditation, 535. 562.
Melanchthon, 7. 11. 97. 107. 110. 136. 161. 273. 370. 374.
Menken, 525.

Digitized by Google

Menschengeschlecht, 119. 126. 280.
—, Erziehung des, 288.
Metaphysik, 16, 226. 237.
Methodismus, 628.
Möhler, 144.
Mönchthum, 258. 314. 483. 569. 578. 603. 612. 620.
Mystik, 95. 108. 155. 171. 174. 368. 468.

Nachahmung Christi, 551. 630.
Name Gottes, 259. 606.
Naturwelt, 205, 264. 429. 434. 472. 575. 584.
Nitzsch, C. J., 180.

Oetinger, 525. 546.
von Oettingen, 355.
Offenbarung, 6. 23. 28. 192. 202. 225. 311. 367. 376. 411. 471. 520. 558. 590.
Osiander, Andr., 119.

Pantheismus, 200. 218. 261.
Paulus der Apostel, 289. 341. 412. 433. 475. 608. 629. 633.
Pelagianismus, 167. 277. 318.
Persönlichkeit, 217. 220. 259.
Pessimismus, 579.
Pflicht, 426. 485. 630.
Philippi, 259. 378. 451.
Philosophie, hellenische, 198.
Pietismus, 82. 104. 114. 148. 521. 546. 604.
Poenitentia, 152. 158. 164. 316. 513.
Praetorius, Stephan, 496.
Priesterthum, allgemeines, 469.
Prophetenthum, 411.
Protestantismus, 457.
Psychologie, 20. 165. 195.
Puritanismus, 400. 493. 604.

Quietismus, 174. 233.

Rationalismus, 179. 216. 249. 259.
Recht, 344.
— der Gotteskindschaft, 344.
Rechtfertigung, 330. 461. 547.
Rechtsgemeinschaft s. Staat.
Reich Gottes, 9. 25. 30. 88. 191. 240. 267. 275. 278. 281. 292. 302. 312. 317. 424. 441. 481. 576. 630.
Reich der Sünde, 320.
Religion, Begriff der, 17. 27. 185. 508. 554.
—, alttestamentliche, 245. 248. 295. 341. 429. 447. 471. 509.
Religion, christliche, 8. 188. 487. 576.
—, hellenische, 245. 248.
—, Jesu, 2.
Religionsstifter, 364.
Religion und Wissenschaft, 197. 581.
Reuß, J. Fr., 107.
Rothe, 546.

Satisfaktionen im Bußsacrament, 45.
Schleiermacher, 9. 23. 29. 34. 63. 122. 180. 314. 321. 333. 336. 360. 400. 420. 462. 517. 527. 554. 607.
Schmalkald. Artikel, 311. 324. 518.
Schmid, Chr. Fr., 181.
Schneckenburger, 461.
Schöberlein, 304.
Scholastik, 19. 215. 323.
Schriftbeweis, 15.
Schuld Schuldbewußtsein, 46, 48, 58, 76. 134. 322. 337. 345. 512. 521.
Schwalb, 551. 556.
Schweizer, Alex., 113.
Scotismus, 261.
Scriver, 600.
Sectenprincip, 529. 570. 605.
Seligkeit, 305, 523. 633.
Sittengesetz, 56. 85. 239. 255. 302. 390. 421. 458. 479. 495. 626.
Sittlichkeit, 196. 239.
Socinus, Socinianer, 66. 79. 87. 227. 253. 254. 279. 400. 457. 492. 499. 505.
Spener, 7. 24. 107. 149. 155. 461.
Staat, 49. 67. 86. 234. 238. 248. 294. 298.
Stahl, 538.
Staupitz, 353.
Stellvertretung, 446. 515.
Steudel, 62. 65.
Strafe, Begriff der, 40. 235. 243. 255. 343. 450. 539.
—, göttliche, 40. 229. 235. 307. 333. 345.
Strauß, D. Fr., 218. 390. 584.
Strigel, 119.
Stufen der Sünde, 320. 359.
Sühne, 536.
Sulze, 547.
Sünde, 297. 310. 331. 497. 522.
Sündenvergebung, 37. 57. 91. 133. 456. 492. 497. 505. 633.

Taufe, 149. 522.
Theologia regenitorum, 7.
Theologie, griechische, 367. 412.

Digitized by Google

Theologie, lutherische und reformirte, 72. 115. 251. 279. 350. 384. 397. 413. 438. 461. 466. 618.
—, Methode der systematischen, 4. 24. 33. 184. 307. 310. 341. 348. 563.
—, des Mittelalters, 227. 368.
—, natürliche, 4. 6. 179. 228. 249.
Theremin, 12. 376.
Thomas von Aquinum, 36. 99. 141. 169. 229. 349. 368. 373. 456. 613.
Thomasius, Gottfr., 386.
Tiefstrunk, 52. 85. 302.
Timor filialis, 169. 613. 619.
Tod, 327. 339. 346.
Töllner, 53.
Tridentin. Concil, 140. 297.

Uebel, 244. 333. 434. 477. 595.
Umgang mit dem Heiland, 171. 561.
Universum. 218.
Unwissenheit, 357.
Urstand der Menschen, 4. 163. 238. 247. 313.

Verantwortlichkeit, 319.
Verdienst, 322.
Vergeltung, 47. 49. 242. 247. 343. 449.
Vergottung, 367.
Versöhnung, 75. 80. 290. 296. 338. 488. 539.
Versuchung, 331. 422. 541.
Verzeihung, 59. 91.
Völker, Arten der, 128.
Vollkommenheit, christliche, 162. 163. 316. 611.
Vorsehungsglaube, 164. 173. 296. 477. 583. 623.

Weltreich, 294. 298.
Weltstellung des Christen, 30. 161. 431. 575.
Weltverneinung, 29. 578.
Werke, gute, 156. 469. 478. 625.
Werthbegriffe, 196. 201. 317. 370. 376. 585.
Wessel, 352. 452.
Wiedergeburt, 165. 168. 566.
Wille, 439.
Willkür Gottes, 228. 253. 268.

Zeit, 116. 286. 306.
Zorn Gottes, 305. 539.
Zwingli, 122. 272. 354.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Digitized by Google

Digitized by Google

Princeton University Library
32101 068104437

Digitized by Google

Princeton University Library
32101 068104437

Digitized by Google

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE
JAN 5	FEB 2 '78		

Digitized by Google